Gabriel MARCEL (1889-1973) es uno de los representantes más relevantes del pensamiento personalista comunitario de este siglo. Entre sus obras filosóficas destacan: *Diario Metafísico* (1927), *El misterio ontológico: posiciones y aproximaciones concretas* (1933), *Los hombres contra lo humano* (1951, Colección Esprit, nº 41), *Homo viator* (1963) y *El misterio del ser* (1951). A las que se añade su labor como dramaturgo.

Gabriel Marcel

Ser y tener

Colección Esprit

Primer director
Andrés Simón Lorda (†)

Director
Jesús María Ayuso Díez

Consejo editorial
Miguel García-Baró, Graciano González R.-Arnáiz,
Ignacio Verdú, Eduardo Martínez, Mariano Moreno (†),
Ricardo de Luis, José Antonio Sobrado,
Francesc Torralba, Josep M. Esquirol,

Director editorial
J. Manuel Caparrós

Número 13

Gabriel Marcel

Ser y tener

Segunda edición revisada

Traducción de
Ana María Sánchez

Caparrós Editores

2003

No se permite la reproducción total o parcial de este libro,
ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión
en cualquier otra forma o por cualquier medio, sea éste electrónico,
mecánico, reprográfico, gramofónico o cualquier otro,
sin el permiso previo y por escrito de los titulares del *copyright*.

© 2003, Gabriel Marcel

© 2003, Ana María Sánchez (traducción)

© 2003, CAPARRÓS EDITORES, S. L.
Bayona, 10 - 2º izda. • 28028 Madrid
Tel.: 91 420 03 06 • Fax: 91 420 14 51
Correo electrónico: caparros.codice@flashnet.es
http://www.caparroseditores.com

Diseño y composición: LA FACTORÍA DE EDICIONES, S. L. (Madrid)
Impresión: Publicaciones Digitales, S. A.
www.publidisa.com - (+34) 95.458.34.25 (Sevilla)
ISBN: 84-87943-31-4
Depósito Legal: SE-4232-2003
Impreso en España • Printed in Spain

Índice

PRIMERA PARTE
Ser y tener

I. Diario metafísico 11
II. Esbozo de una fenomenología del tener 143

SEGUNDA PARTE
Fe y realidad

I. Observaciones sobre la irreligión contemporánea 165
II. Reflexiones sobre la fe 187
III. La piedad según Peter Wust 201

Sponsæ dilectissimæ.
G. M.

PRIMERA PARTE

Ser y tener

I

Diario metafísico (1928-1933)

10 de noviembre de 1928

Tomo hoy la firme resolución de continuar mi diario metafísico, tal vez bajo la forma de una serie de meditaciones encadenadas.

Hace un instante he entrevisto una idea que podría ser importante: retomando mis consideraciones fundamentales sobre la *existencia*, me preguntaba si es posible decir de algún modo que una idea existe; y he aquí lo que he vislumbrado: la idea en tanto que representada —como un objeto (el otro día reflexionaba sobre eso que entendemos por las facetas de una idea)— participa de la *in-existencia* del objeto como tal; el objeto no existente sino en tanto que participa de la naturaleza de *mi cuerpo*, dicho de otro modo, en tanto que no es pensado como objeto. ¿No sería necesario decir asimismo que puede haber, que hay, una existencia de la idea precisamente en tanto que ésta es irreductible a las representaciones pseudo-objetivas que nos hacemos de ella? La interpretación materialista, por inadecuada que sea en sí misma, implicaría al menos el sentimiento confuso de lo que busco expresar aquí. Se podría decir que la idea existe en la medida en que es *adherente*. Quisiera intentar aclarar esto con la ayuda de ejemplos concretos pero, naturalmente, es muy difícil. El punto de partida de mis reflexiones del otro día era la idea de un acontecimiento (la operación de X) que yo temía por múltiples razones. Diríase que yo daba vueltas a la idea o que ella misma giraba y me presentaba sucesivamente distintas facetas; es decir, que yo la representaba por analogía con un objeto de tres dimensiones, por ejemplo con un dado.

22 de noviembre

Idea curiosa: la imputabilidad, o más bien el deseo de imputar (de tener algo o alguien a que o a quien echar la culpa) ¿no estaría en el

origen de toda "explicación causal"? Tengo la impresión de que esto podría llevar muy lejos. Me parece que está muy próximo a la psicología nietzscheana.

Notas

para una comunicación a la Sociedad de Filosofía. (Estas notas no fechadas, han sido escritas en 1927 ó 1928).[1]

Cuando afirmo que una cosa existe es que considero tal cosa como vinculada a mi cuerpo, como susceptible de entrar en contacto con él, por indirectamente que sea. Únicamente es preciso tener muy en cuenta que esta prioridad, que de esta manera atribuyo a mi cuerpo, se debe al hecho de que éste me es dado de modo no exclusivamente objetivo, al hecho de que es *mi* cuerpo. El carácter, al mismo tiempo misterioso e íntimo, de la vinculación entre yo y mi cuerpo (no empleo el término relación a propósito) tiñe, en realidad, todo juicio existencial.

Esto viene a significar que realmente no se puede disociar:

Existencia;

Consciencia de sí como existente;

Consciencia de sí como ligado a un cuerpo, como encarnado.

De esto parecen derivarse varias consecuencias importantes:

1.° En primer lugar, el punto de vista existencial sobre la realidad no parece poder ser otro que el de una personalidad encarnada; en la medida en que podemos imaginar un entendimiento puro, no hay para éste posibilidad ninguna de considerar las cosas como existentes o no existentes.

2.° Por otro lado, el problema de la existencia del mundo exterior se transforma e incluso puede perder su significado; en efecto, yo no puedo, sin caer en contradicción, pensar mi cuerpo como no-existente, puesto que (en tanto que es mi cuerpo) todo lo existente se define y se sitúa en relación a él; sin embargo se debe también preguntar si hay razones suficientes para conceder a mi cuerpo un estatuto metafísico privilegiado respecto de las otras cosas.

1. Esta comunicación no pasó del estado de proyecto.

3.° Si es así, se puede preguntar si la unión del alma y el cuerpo es de una esencia realmente diferente de la unión del alma y las otras cosas existentes: en otras palabras, si bajo toda afirmación de existencia está como subyacente una cierta experiencia de sí como ligado al universo.

4.° Examinar si tal interpretación de lo existencial conduce al subjetivismo.

5.° Mostrar cómo el idealismo tiende inevitablemente a eliminar toda consideración existencial en razón de la ininteligibilidad radical de la existencia. El idealismo contra la metafísica. Los valores separados de la existencia: demasiado reales para existir.

Solidaridad estrecha entre las preocupaciones existenciales y las preocupaciones personalistas. El problema de la inmortalidad del alma, gozne de la metafísica.

Todo existente pensado como obstáculo localizable —como algo contra lo que tropezaré en ciertas circunstancias— resistente, impermeable. Esta impermeabilidad es pensada, sin duda, pero pensada como algo no absolutamente pensable.[2] De modo parecido a mi cuerpo que es pensado en tanto que es *un* cuerpo, pero mi pensamiento tropieza contra el hecho de que sea *mi* cuerpo.

Decir que una cosa existe no sólo es decir que pertenece al mismo sistema que mi cuerpo (que está unida a él por ciertas relaciones racionalmente determinables), es decir que de alguna manera está unida a mí como mi cuerpo.

La encarnación —dato central de la metafísica—. La encarnación, situación de un ser que aparece como ligado a un cuerpo. Dato no transparente a sí mismo: oposición al cogito. De este cuerpo yo no puedo decir siquiera que es yo, ni que no es yo, ni que es para mí (objeto). De entrada, la oposición entre sujeto y objeto se halla transcendida. Inversamente, si parto de tal oposición tomada como fundamental, no habrá malabarismo lógico alguno que me permita recuperar esta experiencia; ésta será inevitablemente eludida, o rechazada, que

2. Está pensada pero nunca reducida. La opacidad del mundo es, en cierto sentido, irreductible. Relación entre la opacidad y la "Meinheit"; mi idea me es opaca a mí mismo en cuanto que es mía: noción de una adherencia. (Anotación del 24 de febrero de 1929).

viene a ser lo mismo. Es inútil objetar que esta experiencia presenta un carácter contingente, en realidad toda investigación metafísica exige un punto de partida de este género. No puede partir sino de una situación sobre la que se reflexiona sin que se pueda comprender.

Examinar si la encarnación es un hecho. No me lo parece, es el dato a partir del cual es posible un hecho (cosa que no es verdad respecto del cogito).

Situación fundamental y que, en rigor, no puede ser dominada, sometida, analizada. Esta es precisamente la imposibilidad que se afirma cuando declaro, confusamente, que yo soy mi cuerpo, es decir: yo no puedo tratarme en absoluto como un término distinto de mi cuerpo, que estaría con él en una relación determinable. Como ya he dicho en otras ocasiones, desde el momento en que el cuerpo es tratado como objeto de ciencia, al mismo tiempo me exilio al infinito.

Aquí está la razón por la que no puedo pensar *mi muerte*, sino tan sólo la interrupción en el funcionamiento de esa máquina (*illam*, no *hanc*). Quizá sería más exacto decir que no puedo anticipar mi muerte, es decir, preguntarme qué seré yo cuando la máquina deje de funcionar.[3]

29 de febrero de 1929

Quizá he descubierto una ilusión capital (cfr. en mis anotaciones anteriores sobre la encarnación) implicada en la idea según la cual la opacidad estaría vinculada a la alteridad — siendo entonces, sin duda, verdadero lo contrario: ¿la opacidad no procede en realidad del yo que se interpone entre sí mismo y lo otro, interviniendo como un tercero?

3. Idea de un *compromiso*. Mostrar en qué sentido ésta envuelve la imposibilidad (o la no validez absoluta) de una representación de mi muerte. Buscando pensar mi muerte quebranto las reglas del juego. Pero es radicalmente ilegítimo convertir dicha imposibilidad en una negación dogmática. (Anotación del 24 de febrero de 1929)

Es evidente que este intento de reflexión está en el origen de *El Gouvernail*. Los primeros apuntes sobre el asunto del *El Gouvernail* fueron redactados algunos días antes que estos. (Anotación del 13 de abril de 1934).[*El Gouvernail* fue el primer título del drama *El Horizonte (L'Horizon)* N. d. T.]

La oscuridad del mundo exterior depende de mi oscuridad para conmigo mismo: no hay oscuridad intrínseca alguna del mundo. ¿Hay que decir entonces que viene a ser lo mismo? Preguntarse hasta qué punto esta opacidad interior es un *hecho*; ¿no es en gran medida la consecuencia de un *acto*? ¿y no es éste el pecado?

Mis ideas se me escapan exactamente por el lado por el que son mías; es por aquí por donde me son impermeables.[4] El problema que me planteo es el de saber si no sucede así para toda la realidad ¿no me es ésta impenetrable precisamente en tanto estoy comprometido con ella?[5]

En el fondo, pensar con claridad todo esto es terriblemente difícil. Gustosamente diría, empleando otro lenguaje, el del *Diario Metafísico*, que en tanto mi cuerpo es el mediador absoluto dejo de comunicar con él (comunicar en el sentido en que lo hago con cualquier otro sector objetivo de la realidad). Digamos de nuevo que no es ni puede serme dado. Pues todo dato establece un proceso de objetivación indefinida, que es lo que yo entiendo por el término permeable.[6] La impermeabilidad de mi cuerpo le pertenece, pues, en virtud de su calidad de mediador absoluto. Sin embargo es evidente que mi cuerpo, en ese preciso sentido, soy yo mismo, pues no puedo distinguirme de él más que a condición de convertirlo en objeto, es decir, de no tratarlo más como mediador absoluto.

Romper, en consecuencia, de una vez por todas con las metáforas que representan a la conciencia como un círculo luminoso alrededor del cual no habría para ella sino tinieblas. Es al contrario, es la sombra quien ocupa el centro.

Cuando busco esclarecer mi vinculación a mi cuerpo, éste me aparece como algo de lo que ante todo tengo práctica (como de un pia-

4. Y devienen un principio de oscurecimiento interior, es en esta medida, en efecto, en la que me dominan y hacen de mí una suerte de esclavo-tirano. Todo esto se aclara a la luz de la Fenomenología del Tener, esbozada en 1933. (Anotación del 13 de abril de 1934).

5. Anticipaba aquí algo sobre lo que he escrito más tarde: el misterio. Sin embargo este pasaje implica seguramente una confusión entre opacidad y misterio. (Anotación del 13 de abril de 1934).

6. Incluso me parece que aquí hay una confusión: el objeto, en tanto que tal, me es, por definición, accesible pero de ningún modo permeable. Es el otro o, más exactamente, el "Tú" quien es permeable. (13 de abril de 1934).

no, de una sierra o de una maquinilla de afeitar); sin embargo todas esas prácticas son prolongaciones de la práctica inicial que es precisamente la del cuerpo. Y es respecto a la práctica, y de ningún modo respecto al conocimiento, la verdadera prioridad de que gozo en relación a mi cuerpo. Dicha práctica sólo es posible sobre la base de una cierta comunidad sentida. Pero esta comunidad es indivisible, yo no puedo decir legítimamente: yo y mi cuerpo. Dificultad que radica en que pienso mi relación con mi cuerpo por analogía a mi relación con mis instrumentos —la cual, sin embargo, realmente supone la anterior—.

28 de febrero de 1929

He pensado esta tarde (a propósito de la charla que habrá de tener lugar el día 9 en la calle Visconti) que la única victoria posible frente al tiempo participa, según veo, de la fidelidad (qué profunda sentencia de Nietzsche: el hombre es el único ser que hace promesas). No hay estado privilegiado que nos permita transcender el tiempo: el error de Proust es no haberlo comprendido. Un estado como el que él describe no tiene otro valor que el de un *cebo*. Intuyo que esta noción de cebo está llamada a desempeñar un papel cada vez más central en mi pensamiento. Pero lo que es preciso ver, y que me separa, creo yo, de Fernández, es que dicha fidelidad, so pena de permanecer estéril, es más, de quedar reducida a pura obstinación, debe tener como punto de partida lo que llamaré un dato absoluto (esto lo siento en grado máximo en relación a los seres que quiero). Al principio, es necesario que haya la experiencia de una *entrega*: algo nos ha sido confiado, de tal modo que no sólo somos responsables ante nosotros mismos, sino también ante un principio activo y superior —y empleo a disgusto esta palabra tan detestablemente abstracta—.

Como escribía a M..., tengo a la vez el temor y el deseo de comprometerme. Pero aún esta vez... siento que en el origen ha habido algo que me sobrepasa, un compromiso que he *aceptado*, a consecuencia de un ofrecimiento que me ha sido hecho en lo más secreto de mí mismo... Hay que merecer todo eso. Cosa extraña —si bien muy

clara—, no continuaré creyendo sino a condición de continuar mereciendo. Hay aquí una conexión maravillosa.

5 de marzo

Ya no dudo más. Felicidad milagrosa esta mañana. He vivido por primera vez claramente la experiencia de la *gracia*. Estas palabras son aterradoras, pero así es.

He sido finalmente cercado por el cristianismo, y estoy sumergido. ¡Bienaventurada sumersión! Pero no quiero escribir más.

Pese a ello, tengo como necesidad de hacerlo. Impresión de balbuceo... es seguramente un nacimiento. Todo es de otro modo.

También veo claro ahora en mis improvisaciones. Una metáfora distinta, contraria a la otra —la de un mundo que estaba ahí enteramente presente y que por fin aflora.

6 de marzo

Anotaciones sobre el tiempo que presiento deberán ser importantes. Mientras el sujeto sea pensado como pura receptividad el problema de las relaciones entre el tiempo y lo intemporal es relativamente simple: en efecto, puedo concebirme como aprehendiendo sucesivamente algo que en cierto sentido está dado simultáneamente (metáfora de la lectura); pero esto no es sino una abstracción. El sujeto no es pura receptividad o, más exactamente, tal aprehensión es ella misma un acontecimiento (una serie indefinida de acontecimientos; implica una serie de acontecimientos que no es separable de la historia que revela. En otros términos, el sujeto está comprometido en tanto que agente (y no es receptividad más que a condición de ser igualmente agente) con el contenido que no tenía más remedio que descifrar pura y simplemente. Situación de extraordinaria complicación y que es preciso llegar a *pensar*. Estoy convencido de que es éste el verdadero camino, pero ¿llegaré a esclarecer todo esto?

Precisaré: dado el conjunto inteligible, el *totum simul* al que llamo L, llamaré l a la lectura, el conjunto de operaciones gracias al cual

tomo poco a poco conciencia de sus elementos. Esta lectura se descompone en λ^1, λ^2, λ^3, pero estas tomas de conciencia están evidentemente vinculadas a los actos a^1, b^2 y c^3. Sólo que éstos aparecen ante la reflexión como completamente exteriores, indiferentes a L (y a los pasos por los que L parece haberse constituido, pasos que, no hay que olvidar, pertenecen al pasado). El hecho de que estos pasos pertenezcan al pasado está estrechamente ligado, observémoslo, a este otro hecho: que L se me presenta como objeto (libro, mesa, en los que discierno sucesivamente partes, etc.).

Ahora se puede imaginar un caso más complejo. Supongamos que asisto a una improvisación I. Yo tomo conciencia sucesivamente de las fases de dicha improvisación, puede suceder que estas fases me aparezcan como discontinuas; pero también es posible que yo *reconozca* la unidad de esta improvisación, con independencia de que pueda serme dada, hablando con propiedad, como un objeto, puesto que es una improvisación (esto no es más que la compensación de la observación que hacía poco antes a propósito del vínculo entre el hecho de que los pasos constitutivos pertenecen al pasado y ese otro de que el *totum simul* es objeto, es dado para mí). Este *reconocimiento* que se produce en el caso de la improvisación es ya, en el fondo, una cierta participación, es decir, no puede producirse más que si yo estoy, de alguna manera, en el interior.

Pero podemos dar un paso más. No es inconcebible que dicha participación contribuya ella misma de algún modo a la improvisación. Cuanto más efectiva sea esta participación tanto más activamente comprometido estaré en la improvisación (menos me comportaré respecto de ella como pura receptividad) y en cierto sentido, tanto más difícil me será tratarla como un *totum simul*. Sin embargo, esta dificultad, esta casi imposibilidad, estará vinculada mucho menos a la estructura misma del conjunto que tratamos que al modo en que yo estoy activa y personalmente comprometido con él. Mi situación en este conjunto no es, a decir verdad, tal que no pueda de ninguna manera separarme de la función que en él me es atribuida; pero entonces habrá que saber qué posición tomaré frente a tal separación, y esto me parece de la mayor importancia.

A. Podrá suceder que yo olvide esta separación y me convierta en puro espectador. Pero esta conversión supone un riesgo, y es que el conjunto mismo tiende a aparecerme como puro espectáculo, tal vez como espectáculo carente de sentido. Porque el dinamismo inteligible que anima la improvisación quizá no sea captable por mí más que si estoy activamente asociado a él. Una suerte de distancia se abre ahora para mí, bien entre yo mismo y el conjunto, bien entre yo y yo mismo (esto suponiendo que en cierto modo rechace de mí mismo, es decir del puro espectador, las acciones inmanentes por las que se manifiesta mi participación; pero estas acciones así aisladas y privadas de su sentido pierden toda su significación, y su nada intrínseca se expone a comunicarse por una auténtica contaminación a la improvisación misma).

B. Por el contrario puede suceder que esta separación sea pensada por mí efectivamente como un modo interiorizado de participación. Si así es, continúo formando parte del sistema, mi lugar ha cambiado y eso es todo.

7 de marzo

Si no me he equivocado, se comete un grave error tratando el tiempo como modo de aprehensión (porque entonces se está obligado a considerarlo también como el orden según el cual el sujeto se aprehende a sí mismo, y esto no es posible más que a condición de que el sujeto se distraiga, si puedo decirlo así, de sí mismo y rompa idealmente con el compromiso fundamental que le hace ser lo que es, tomando la palabra compromiso en sus dos sentidos).

Esto es en suma lo que quería decir cuando consideré, ayer tarde, que el tiempo es la forma misma de la prueba. Y desde este punto de vista, retomando la metáfora, para mí inagotable de la Improvisación absoluta, se llega a la idea de que transcender el tiempo no es en absoluto elevarse, como puede hacerse cada momento, sobre la idea vacía en definitiva de un *totum simul* —vacía porque permanece exterior a mí y por esto mismo se encuentra en cierta manera debilitada—, sino participar de una manera cada vez más efectiva en la intención creadora que anima al conjunto; en otros términos, elevarse a planos donde la sucesión aparece como cada vez menos evidente, donde una re-

presentación cinematográfica, por así decirlo, de los acontecimientos resulta cada vez más inadecuada y a la larga deja incluso de ser posible.

Esto me parece de la mayor importancia. Esto y quizá sólo esto es el tránsito de una evolución creadora a una filosofía religiosa, pero este tránsito no puede hacerse más que por una dialéctica concreta de la participación[7].

Creo también, sin poder demostrarlo aún completamente, que esto es el fundamento de una teoría del mal que a la vez sostiene la realidad y la contingencia.

Cuanto más tratemos el mundo como un espectáculo necesariamente más debe llegar a sernos metafísicamente ininteligible; y esto porque la relación misma que se establece entonces entre nosotros y él es intrínsecamente absurda. Quizá vuelva por esto a lo que escribía el otro día sobre la opacidad interior.

Mis anotaciones de ayer me parecen importantes para el problema de la génesis del universo, o de la finitud del mundo en el tiempo. Mientras yo trate el universo como objeto (separación en el sentido A) no puedo no preguntarme cómo se ha formado dicho objeto, cómo ha comenzado "este asunto"; y esto quiere decir reconstituir con el pensamiento una serie de operaciones que se han desarrollado sucesivamente. El hecho de ser pensado o tratado como objeto y el de poseer un pasado reconstituible están esencialmente ligados; el ejemplo más simple y el más claro es el de una persona empíricamente dada.

Pero esto supone, repito de nuevo, el acto inicial por el cual me separo del mundo, como me separo del objeto que considero bajo sus diferentes aspectos. Ahora bien, este acto, enteramente legítimo e incluso obligatorio cada vez que considero una cosa particular, deviene, por el contrario, ilícito y hasta absurdo tan pronto como se trata del universo. No puedo, ni siquiera con el pensamiento, colocarme realmente fuera del universo; sólo por una ficción ininteligible puedo situarme en no sé qué punto exterior a él desde donde reproduciría, a escala reducida, las fases sucesivas de su génesis. Por otra parte, tam-

7. Esta observación, hecha en 1929, sigue siendo válida para mí, incluso después de la publicación de la obra de Bergson *Los dos caminos de la Moral y de la Religión* (abril de 1934).

poco puedo (y este paralelismo es revelador) colocarme fuera de mí y preguntarme acerca de mi propia génesis, entendiendo naturalmente por ésta la de mi realidad no empírica o metafísica. El problema de la génesis del yo y el de la génesis del universo no son sino un solo y mismo problema o, más exactamente, un solo y mismo *insolubile*, estando esta insolubilidad vinculada a mi propia posición, a mi existencia, al hecho metafísico radical de esta existencia. Y aquí se asciende, creo yo, a una noción absolutamente positiva de la eternidad. El universo, en tanto que tal, no siendo ni pudiendo ser pensado como objeto, no tiene, hablando con propiedad, pasado; es enteramente transcendente a lo que yo he llamado una representación cinematográfica cualquiera. Y exactamente lo mismo sucede respecto del yo; en cierto plano no puedo no aparecerme como contemporáneo del universo (*coævus universo*), es decir, eterno. Sólo que ¿de qué orden es esta aprehensión de sí como eterno? En esto está, sin duda, el punto más difícil. Y es aquí, creo yo, por donde se vuelve a lo que yo escribía esta mañana.

En el fondo, el método es siempre el mismo: es el profundizamiento en cierta situación metafísica fundamental de la que no basta decir que es mía, puesto que consiste esencialmente en *ser yo*.

No puedo por menos de escribir que esta luz que se ha hecho en mi pensamiento no es para mí sino la prolongación de la Otra, la única. Plenitud de gozo.

Acabo de tocar durante largo rato a Brahms, las sonatas para piano que no conocía. Quedarán siempre asociadas para mí a estos momentos inolvidables. ¿Cómo contener este sentimiento de invasión, de seguridad absoluta, de envolvimiento incluso?

8 de marzo

Cada vez me llama más la atención la distinción entre los dos modos de separación: el uno es el del espectador, el otro el del santo. La separación del santo se produce, me atrevo a decir, en el interior mismo de lo real; excluye completamente la curiosidad respecto del universo. Esta separación es una participación, la más alta que puede dar-

se. La separación del espectador es exactamente inversa, es deserción, no sólo ideal, sino real. Y ahí radica, a mi modo de ver, esa especie de fatalidad que pesa sobre toda la filosofía antigua, filosofía esencialmente espectacular.

Pero lo que es preciso ver es que sólo en virtud de una ilusión se cree poder escapar de lo puramente espectacular, mediante la adhesión a una ciencia pragmática que modifica lo real por sus aplicaciones. Y aquí entreveo una idea muy importante que no llega a formularse todavía, a decir verdad, con suficiente claridad. Yo la expresaría diciendo que las modificaciones que tal ciencia impone a la realidad no tienen otro resultado (metafísicamente, se entiende) que el de convertirla en cierta medida en extraña a sí misma. El término de *alienación* traduce exactamente lo que quiero decir. "Yo no asisto al espectáculo": quiero repetirme estas palabras todos los días. Dato espiritual fundamental.

Interdependecia de los destinos espirituales, plan de salvación: esto es para mí lo que hay de sublime, de único en el catolicismo.

Hace un instante reflexionaba en que la actitud espectacular corresponde a una forma de concupiscencia; más aún, corresponde al acto por el cual el sujeto centra el mundo en torno a sí. Y ahora percibo la profunda verdad del teocentrismo beruliano. Estamos aquí para servir; sí, es la idea de servicio, en todos sus sentidos, en la que hay que profundizar.

He vislumbrado también esta mañana, pero aún de manera confusa, que hay un conocimiento profano y un conocimiento sagrado (en lugar de mi tendencia de hace tiempo a pretender que todo conocimiento es profano. No es exacto; el término *profano* tiene una fuerza instructiva incomparable). Investigar en qué condiciones un conocimiento deja de ser profano.

Densidad espiritual increíble de estos días. Mi vida se ilumina hasta en las profundidades del pasado, y no solamente *mi* vida.

Cada permiso que nos otorgamos es quizá una limitación suplementaria que nos imponemos sin sospecharlo: una cadena. Esto es la justificación metafísica del ascetismo: jamás había comprendido tal cosa.

La realidad como misterio, inteligible solamente como misterio. Yo, igual.

9 de marzo

Una observación importante se presenta en este momento al espíritu. No puedo de ningún modo seguir admitiendo la idea de un más allá de la verdad; hace mucho tiempo, además, que ésta me suscitaba malestar. Este margen entre la verdad y el ser se colma en cierta manera por sí mismo desde el momento en que la presencia de Dios se ha experimentado efectivamente, y son las verdades parciales las que cesan, a los ojos de la fe, de merecer su nombre.

La fe, evidencia de las cosas no vistas: constantemente me repito esta fórmula luminosa, pero que no es luminosa sino después.

Tomo también conciencia cada vez más clara del papel de la voluntad en la fe. Se trata de permanecer en cierto estado que, en el plano humano, corresponde a la gracia. En este sentido es esencialmente una fidelidad, la más alta que existe. Esto lo he reconocido inmediatamente, desde el 25 de febrero, con una nitidez fulminante.

11 de marzo

Me ha venido un pensamiento saludable que quiero anotar. En el fondo, bajo la actitud crítica frente a los relatos evangélicos, está la afirmación implícita de que las cosas no hubieran debido suceder "así". En otros términos, esbozamos interiormente —lo cual es verdaderamente de una presunción y de una necedad asombrosas— la idea de aquello que *hubiera debido ser* la revelación. Y tengo también el sentimiento muy vivo de que, en esta crítica, está siempre la idea de que *eso no puede ser verdad* y que por consiguiente, bien pueden encontrarse deficiencias, contradicciones, etc. Me parece que es en su principio mismo donde esta jurisdicción de la conciencia individual debe ser rechazada. Está siempre la palabra evangélica: "Haceos semejantes a los niños." Sentencia sublime, pero perfectamente ininteligible para quien crea en un cierto valor intrínseco de la madurez. Todo esto está por penetrarlo, hay que profundizarlo infinitamente.

Es absolutamente cierto que desde el momento en que se plantea *a priori* la imposibilidad de los milagros, las argumentaciones de una

exégesis negadora no solamente pierden todo valor, sino que se hacen sospechosas por esencia.

Consideraba también que la credibilidad se halla absolutamente demostrada por un hecho como el de la conversión de un Claudel, de un Maritain, etc... Es absolutamente incontestable que se puede creer en tales acontecimientos. Ahora bien, nadie puede admitir que es por falta de información suficiente por lo que han creído. Se debe entonces, tomando esta creencia como base, preguntar en qué condiciones ha sido posible, o sea, remontar del hecho a sus condiciones. Pendiente verdadera, única, de la reflexión religiosa.

12 de marzo

He sufrido bastante esta mañana y he leído con dificultad las páginas del Catecismo del Concilio de Trento sobre el bautismo. Todo esto sigue siendo para mí difícil de aceptar, y al mismo tiempo tengo la extraña impresión de que un trabajo se lleva a cabo en mí, como de resistencias trituradas o consumidas. ¿Es una ilusión? He visto todo esto durante demasiado tiempo desde fuera. Tengo que aclimatarme ahora a una visión completamente diferente. Es muy difícil. Impresión de cauterización interior continua.

21 de marzo

Acabo de atravesar un período penoso, oscuro; un paso sembrado de obstáculos, por otra parte difíciles de reconocer. Creo que el día más duro ha sido el domingo. El lunes por la tarde la larga conversación con M... me ha sido extraordinariamente beneficiosa, y también la última charla con el abate A... En el fondo, lo que literalmente he tolerado mal es la enseñanza catequética, en un momento en el que el lazo vital con Dios me parecía, si no roto, al menos infinitamente destensado. Hoy tengo la impresión de recuperarme, en el sentido pleno del término. Y lo que más me sostiene es la voluntad de no alinearme con aquellos que han traicionado a Cristo, o simplemente con los ciegos. Aquí está para mí, actualmente, el centro fecundante del Evangelio.

23 de marzo

He sido bautizado esta mañana con una disposición interior que apenas me atrevía a esperar: ninguna exaltación, sino un sentimiento de paz, de equilibrio, de esperanza, de fe.

En el Jardín de Luxemburgo me ha venido un pensamiento que quiero anotar. En el fondo, el espacio y el tiempo son en cierta manera las formas de la tentación. En el hecho de reconocer su insignificancia con relación a lo infinito del tiempo y del espacio, se combinan el orgullo y la falsa humildad, pues se pretende coincidir idealmente con este doble infinito realizado como objeto del conocer. *Vertiginosa proximidad de Dios.* Vuelta al *aquí*, al *ahora*, que recuperan un valor, una dignidad sin par. Esto habrá que profundizarlo. Estoy demasiado cansado esta noche para escribir más.

12 de abril

Entreveo todo un conjunto de ideas difíciles de descifrar: una madeja.

Quiero reflexionar más de lo que ya lo he hecho sobre la naturaleza del prejuicio que consiste en creer que *hemos llegado a un punto en el que ya no se puede creer que...* Hay en esto cierta noción, *a priori*, de la experiencia y del crecimiento (experiencia como crecimiento o crecimiento como experiencia) que pide en principio ser explicitada. Ayer reflexionaba yo sobre la ambigüedad capital de la idea de edad aplicada a la humanidad. Lo reciente, ¿es lo más viejo o lo más joven? Creo que alternamos o, más exactamente, oscilamos entre estas dos perspectivas. El milagro cristiano se me presenta en la hora actual como punto de rejuvenecimiento absoluto. Y, tal vez, como fuente eterna o permanente de todo rejuvenecimiento posible.

10 de mayo

Reanudé esta tarde mis reflexiones, quizá como consecuencia del admirable oficio de ayer por la mañana, en la calle Monsieur, y también de la conversación con C... que ha venido a hablarme de la carta en la que yo le confiaba la angustia que experimento ante las pretensiones tomistas.

Mis reflexiones versaban sobre las ideas de salvación y de perdición, en conexión con un pasaje importante del *Journal Métaphysique*. He aquí lo esencial:

No puede salvarse o perderse sino lo que vive —lo que participa de la vida— o lo que es tratado como si participara de ella. Pero sobre todo, lo que incorpora en sí a la vez existencia y valor. Sin embargo hay que superar esas categorías y quizá así nos acerquemos al aristotelismo. Lo que se salva es evidentemente lo que conserva su forma —lo que por ello mismo se sustrae, en cierto sentido, si no a la vida, por lo menos al devenir—. Y sin embargo —ésta es la dificultad—, no es susceptible de salvarse sino lo que podría perderse; por consiguiente, no es ni el valor ni la forma misma. La forma está salvada eternamente, no puede siquiera estar *amenazada*. Y he aquí el término esencial: la idea de lo *amenazado* es en la que ha de ahondarse, y esto en todos los planos. En el plano biológico (o bien, si se considera por ejemplo una obra de arte, un cuadro, una estatua, desde un punto de vista puramente material), la idea de lo *amenazado* es relativamente clara. El inmenso error ético y metafísico actual consiste en no querer reconocer que también el alma puede ser amenazada; o, más bien, esta negación equivale a la negación pura y simple del alma. Lo que es destacable es que en el orden del espíritu y más exactamente de la inteligencia, se admitirá fácilmente que la idea de amenaza conserva una significación. Así se admitirá, casi universalmente, que ciertos prejuicios sociales (prejuicios nacionales, prejuicios de clase) pueden amenazar la integridad del juicio. Pero muchos se opondrán a extender la noción de integridad a la persona misma, a menos que se entienda ésta en una acepción puramente biológica, es decir que en el fondo se considere como un aparato en funcionamiento. Es bastante claro que, para un cristiano, sería inadmisible considerar al alma bajo este sesgo, y tal vez

sea la idea de funcionamiento normal y hasta de salud la que resulte aquí inaplicable.

11 de mayo

Está claro que la salvación no puede no ser pensada como vinculada, directamente o no, a cierta voluntad (que, de otro lado, puede no ser la del ser que trata de salvarse: caso de un niño o de un alma tratada como un niño). Una cuestión capital sería saber si no sucede acaso lo mismo respecto de la perdición.

Estamos inclinados a pensar que, en el orden de la vida, la pérdida o la perdición no implica sino una especie de dejar ir: sólo sería positiva la resistencia eficaz a las fuerzas de disolución que se ejercieran mecánicamente. ¿Es esto realmente así? Problema esencial, si se quiere definir la naturaleza del mal. Puede decirse que hay una especie de equívoco fundamental inscrito en el corazón mismo de las cosas, puesto que la muerte puede o bien ser considerada como mero triunfo del mecanismo, del dejar ir —o, al contrario, como expresión de una voluntad destructora. Este equívoco se encuentra en el plano espiritual, pero ahí nos es imposible disiparlo. Es evidente que en este plano una voluntad de *perderse* (o, lo que en cierto sentido viene a ser lo mismo, de perder al prójimo) puede ser netamente identificada. Y el problema consistirá precisamente en saber hasta qué punto es lícito considerar el propio orden de la naturaleza a la luz de esta voluntad perversa descubierta en el corazón del hombre.

12 de junio

Problema de la prioridad de la esencia sobre la existencia que me ha preocupado siempre. En el fondo creo que hay ahí una pura ilusión, debida a que oponemos aquello que sólo es concebido (y que creemos poder tratar como no existente) a lo que está realizado. En realidad no hay sino dos modalidades existenciales distintas. El pensamiento no puede separarse de la existencia, sólo puede hacer

abstracción de ella en cierta medida y es sumamente importante que la existencia no sea víctima de tal acto de abstracción. El paso a la existencia es algo radicalmente impensable, algo que carece incluso de todo sentido. Lo que llamamos así es una transformación intraexistencial. Y sólo por ello es por donde puede uno escapar al idealismo. Se ha de decir, pues, que el pensamiento es interior a la existencia, que es cierta modalidad de la existencia que disfruta del privilegio de poder hacer abstracción de sí en tanto que existencia, y eso por fines estrictamente determinados. No sería falso decir que el pensamiento implica en este sentido cierta mentira o, más exactamente, cierta ceguera fundamental, ceguera que desaparece en la medida en que se tenga conocimiento, es decir vuelva al ser. Pero esta vuelta no puede ser inteligible más que a condición de que la ceguera inicial sea expresamente reconocida. A este respecto, cierto cartesianismo, y sobre todo cierto fichteísmo, me parecen los dos errores más graves de los que metafísica alguna se haya hecho culpable. Nunca se dirá suficientemente lo preferible que es la fórmula *es denkt in mir* a la del *cogito*, que nos expone al puro subjetivismo. El "yo pienso" no es una fuente, es un obturador.[8]

26 de junio

Tengo la impresión de haber eliminado hoy lo que aún podía quedar en mí de idealismo. Impresión de exorcismo (bajo la influencia del libro del padre Garrigou-Lagrange sobre Dios, que está bastante lejos, sin embargo, de satisfacerme plenamente).

Orden de los problemas, tal como me aparece: nuestro conocimiento de las cosas particulares, ¿versa sobre las cosas o sobre sus ideas? Es imposible no adoptar la solución realista. Pero desde ahí, paso al problema del ser en sí mismo. Un conocimiento ciego del ser en general se halla implicado en todo conocimiento particular. Pero aquí

8. Hoy no firmaría yo sin titubear estas afirmaciones demasiado categóricas. Pero he creído deber reproducirlas porque corresponden al momento de mi itinerario filosófico en que he realizado el mayor esfuerzo para romper con todo idealismo de cualquier especie que sea (abril de 1934).

hay que tener cuidado con la acepción que hay que dar a los términos: ser en general. Ciertamente que no puede tratarse en modo alguno el ser vaciado de sus caracteres individuales. Me expresaría mejor diciendo que todo conocimiento que versa sobre la cosa y no sobre la idea de la cosa —no siendo la idea en sí objeto ni pudiendo ser convertida en objeto, a no ser por una operación reflexiva ulterior y sospechosa— implica que estamos vinculados al ser. El sentido de estas últimas palabras es el que habría que llegar a explorar.

28 de junio

La imposibilidad en que me encuentro para negar el principio de identidad, a no ser *in verbis*, me impide a la vez negar el ser y también conservar una actitud de abstención equivalente a admitir que lo mismo puede ser que el ser exista como que no exista. Por lo demás, el ser no puede por definición entrar en la categoría de los simples posibles. Por una parte, está fuera de lugar suponer en él una contradicción lógica; por otra, no se le puede tratar como posible empírico. O bien no hay ni puede haber experiencia del ser, o bien esta experiencia nos es efectivamente otorgada. Pero no podemos ni siquiera concebir lo que sería una situación más ventajosa que la nuestra que nos permitiera *afirmar* lo que nuestra experiencia, tal como existe, no nos permita afirmar actualmente. Esta situación sería, en el mejor de los casos, la de un ser que *vería*, pero que por ello mismo estaría más allá de la afirmación. La posición de repliegue que subsiste para el adversario de la ontología se reduce a negar que una afirmación incondicionada del ser sea posible: en resumidas cuentas, a encerrarse en un pluralismo relativista que plantea seres o registros de realidad, pero que se abstiene de pronunciarse sobre su unidad. Ahora bien, o las palabras no tienen sentido, o se plantea aquí implícitamente de todas maneras una unidad que las envuelve. Habrá, pues, que refugiarse en un nominalismo puro; ahí está, a mi parecer, el único refugio que pueda parecer seguro. Habrá que negar que al término *ser* corresponda, no digo una realidad, sino incluso una idea. Desde este punto de vista el principio de identidad será tratado como una simple "regla de juego" del pensamiento, y éste se hallará radicalmente disocia-

do de la realidad. Del nominalismo puro se pasa al idealismo puro. Pero este deslizamiento es muy peligroso, puesto que el idealismo no puede reducir la idea al signo, es preciso que vea en ella por lo menos un acto del espíritu. Por aquí asoma una nueva serie de dificultades.

17 de julio

Quisiera, a continuación de mi lectura del P. Garrigou-Lagrange, llegar a definir mi posición sobre la legitimidad de las pruebas clásicas de la existencia de Dios. En el fondo, debo reconocer que bajo la influencia persistente del idealismo, no he cesado de eludir el problema ontológico propiamente dicho. He sentido siempre, lo reconozco, una repugnancia íntima a pensar según la categoría del ser; esta repugnancia ¿puedo justificármela a mí mismo? En verdad, lo dudo mucho. El agnosticismo puro, o sea la abstención con respecto a la afirmación del ser, me parece hoy insostenible. Por otra parte, no puedo refugiarme en la idea según la cual la categoría del ser estaría en sí desprovista de validez. El pensamiento se traiciona a sí mismo, desconoce sus propias exigencias al pretender sustituir el orden del valor por el orden del ser, y se condena por ello mismo a permanecer en la ambigüedad más sospechosa en presencia del dato, y allí donde se intente comprender, definir ese mismo dato. Por otra parte, ¿puedo sostener que la afirmación *el ser es* es, pese a las apariencias, la simple enunciación formal de una "regla de juego" a la que el pensamiento debe someterse para poder simplemente ejercerse? Dicho de otro modo, ¿es una simple inferencia hipotética que vendría a decir que si planteo cierto contenido dicho planteamiento se implica a sí mismo y excluye, por tanto, los planteamientos que no estuvieran de acuerdo con él?

Cuando afirmo que A es A, en términos idealistas, esto significa que mi pensamiento al plantear A se compromete en cierta manera en función de A; pero esta traducción no es realmente conforme a lo que yo pienso en realidad cuando planteo la identidad de A consigo misma. Esta es para mí, en el fondo, la condición de toda estructura posible (lógica o real, aquí no tengo en cuenta esa distinción). En realidad no

podría negarse el principio de identidad sino negando al pensamiento la posibilidad de dirigirse a algo, pretendiendo que, en la medida en que pienso algo, ceso de pensar, pues mi pensamiento deviene esclavo de cierto contenido que lo inhibe o incluso lo anula. Puede concebirse un heracliteísmo o un hiperbergsonismo que llegaría hasta ahí. Entonces la cuestión es saber si este pensamiento, que no es el pensamiento de algo, sería aún pensamiento, si no se disiparía en una especie de sueño de sí mismo. Por mi parte, es esto de lo que estoy convencido, y en esta medida se puede preguntar si puedo pensarme a mí mismo (como pensante) sin convertir este yo pensado en algo que no es nada y que es, por tanto, contradicción pura. Es así como desemboco en el tomismo, al menos tal como yo lo entiendo. El pensamiento no es en modo alguno relación consigo mismo, al contrario, es *self*-transcendencia por esencia. De tal suerte que la posibilidad de la definición realista de la verdad está implicada en la naturaleza misma del pensamiento. El pensamiento está vuelto hacia el Otro, es apetencia del Otro. Todo el problema consiste en saber si este Otro es el Ser. Quiero señalar aquí que puede ser importante abstenerse de emplear el término contenido, a causa de sus armónicos idealistas. Lo que es perfectamente claro para mí, es que si el paso a la objetividad, con lo que tiene de escandaloso para cierto tipo de razón, no se establece desde el principio, deviene imposible de realizar.

18 de julio

He reflexionado mucho sobre la diferencia entre pensar y pensar en. Pensar es reconocer (o edificar, o hacer resaltar) una estructura; pensar en es completamente distinto. Ayudarse del alemán: *denken*, *an etwas denken*, *andenken*, *Andacht*. Se piensa en un ser o incluso en un acontecimiento (pasado o futuro). No estoy seguro de que se pueda pensar en Dios en el mismo sentido en que se puede pensar en Cristo encarnado —en todo caso, sólo será posible a condición de no tratar a Dios como estructura.

Sería, por otra parte, arriesgado o al menos prematuro negar todo valor ontológico a este orden o a esta estructura —y aquí he podido

ser muy imprudente—. Pensar, profundizar en todo eso. Es evidente que puedo incluso tratar a un individuo como objeto de pensamiento (transposición del paso del *tú* al *él*).

Indagar si Dios como estructura está envuelto en toda estructura particular.

19 de julio

En suma, el pensamiento se dirige sólo a las esencias. Observar que la despersonalización, perfectamente legítima en este caso, es, por el contrario, imposible en el orden del *pensar en*. Es realmente *un tal* quien piensa en tal ser o en tal cosa. Esto es muy importante.

Señalar, por otra parte, que cuanto más restauramos el contexto, tanto más nos deslizamos del pensar al pensar en. Esto es importante para comprender en qué sentido el infinito se halla envuelto en el hecho de pensar el individuo como esencia.

Otra cosa: llegar a comprender que rezar a Dios, sin duda alguna, es la única manera de pensar en Dios o, más exactamente, una especie de equivalente traspuesto a una potencia superior, de lo que en un plano inferior sería pensar en alguien. Cuando pienso en un ser finito restablezco de alguna manera una comunidad entre él y yo, una intimidad, en una palabra, un *con*, que podría parecer suprimido (notado eso estos días pasados pensando en mis compañeros de liceo *perdidos* de vista). Preguntarse cómo puedo pensar en Dios es investigar en qué sentido puedo estar con Él. Es completamente evidente que no puede tratarse de una coexistencia semejante a la que puede vincularme a alguien. Sin embargo, no olvidemos que ya hay en el hecho de *pensar en alguien* una activa negación del espacio; es decir, de lo que hay más material y más ilusorio en el *con*. *Negación del espacio —negación de la muerte—*, siendo la muerte en cierto sentido el triunfo, la expresión más radical de la separación, tal como puede realizarse en el espacio. El muerto es aquel que no está ni siquiera en otra parte —es más, que no está en ninguna—. Pero el pensamiento es la activa negación del aniquilamiento (valor metafísico de la memoria e incluso, en cierto sentido, de la historia). Habría que profundizar

aquí en esta idea extraña del sentido común de que el ausente, el muerto, ya no está "en ninguna parte", sino únicamente en mí; en el fondo, creencia en una especie de fotografía que sobrevive al original, fotografía no fijada, móvil, evanescente —pero fotografía de todos modos. (Se ha ido, pero tengo su fotografía). Pero aun aquí se constata un desconocimiento absoluto de las afirmaciones espontáneas de la consciencia: cuando pienso en él es realmente en él en quien pienso; lo que se llama fotografía es solamente una especie de elemento mediador, de punto de apoyo (variable, por otra parte, según las aptitudes mnemónicas de los distintos individuos). Expresaría esto diciendo que el *Andenken* es mágico en su fondo, que va a ser el mismo, *más allá* de los llamados intermediarios psicológicos (cuya naturaleza ontológica además permanece para nosotros impenetrable). Hacer justicia de la idea idealista y proustiana según la cual este ser sería construcción pura. No se puede dar cuenta de él reduciéndolo a una síntesis imaginativa pura y simple. Pero, al mismo tiempo, este acto metafísico que me vincula a un ser —al ser— presenta siempre una cara correspondiente a la actividad del pensamiento tomada como edificación o como reconocimiento.

30 de julio

Esto es sobre lo que esta mañana he reflexionado: dada cierta estructura, sea espacial, sea temporal, o sea espacio-temporal (sería de la mayor importancia profundizar en la noción de estructura temporal que Bergson me parece haber escamoteado o ignorado: *tal* melodía, *tal* vida), es evidente que por el mero hecho de ser tal estructura, es ella misma y no otra. Aquí el principio de identidad toma plena significación. Sin embargo, ¿no habrá que concluir de ahí que, cuanto más esta estructura pierda su precisión, o sea, cuanto más nos acerquemos al πειρον, tanto más dicho principio pierde su significación? Pero entonces se plantean unas cuestiones capitales: ¿Puedo decir, con los tomistas, que el principio de identidad me obliga a afirmar el ser? No puedo decirlo más que si estoy seguro de que el ser se confunde con el πειρον, dicho de otro modo para no estar obligado a

admitir que el principio de identidad no es válido sino en el reino de lo finito es preciso que pueda distinguir el πειρον del infinito, cosa que la antigüedad no ha hecho, y que incluso se ha negado a hacer. En otros términos, todo lo que yo podría decir es que el principio de identidad no es, a decir verdad, aplicable al πειρον, pero por la sencilla razón de que el πειρον no es pensable; dicho de otro modo, el principio de identidad no cesa de aplicarse sino cuando el pensamiento mismo no puede ya ejercerse. Hay, pues, toda una serie de posibilidades a distinguir:

A. Podrá hacerse del principio de identidad el principio de lo finito (confundiendo lo finito con lo determinado), y admitir la posibilidad (esto habrá que verlo de cerca) de un pensamiento transcendente que desbordaría lo finito y no se hallaría sometido al principio de identidad.
B. Podrá también negarse esta última posibilidad, lo cual vendría a ser como admitir que no hay pensamiento sino en el orden de lo finito (relativismo bajo todas sus formas). Esta negación implicaría el postulado de acuerdo con el cual lo indeterminado y lo infinito se confunden.
C. Finalmente podrá rechazarse este último postulado, y en consecuencia disociar lo infinito y lo indeterminado; en otros términos, concebir o incluso afirmar la existencia de una estructura absoluta que sería al mismo tiempo una vida absoluta, es decir, un *ens realissimum*. Esto equivaldría a admitir que el principio de identidad acompaña al ejercicio del pensamiento hasta el extremo, pero que éste puede, sin salir de lo determinado, elevarse a la noción de un infinito positivo. La afirmación *el ser es* no puede ser rechazada más que en la hipótesis B; es decir, si el ser, considerado como el ±peiron , como esencialmente no tal o cual, se encuentra por definición sustraído a un principio que se aplica precisamente al orden de tal o cual; es decir, de lo calificado. En el orden de lo que yo llamo las estructuras particulares me hallo siempre en lo hipotético: suponiendo que S me sea dado en ciertas condiciones que aún están por precisar (no hay que olvidar que la apariencia también me es dada y sin embargo no es) puedo afirmar que S existe; o incluso, si es, es. Fórmula poco clara y poco satisfactoria. Ya no veo nada y debo pararme forzosamente.

31 de julio

¿Puede tratarse el ser como elemento de estructura, como determinación perteneciente o no a tal tipo de estructura? Me parece totalmente evidente que no; es en este sentido en el que tuvo Kant razón al negar que el ser fuera un predicado. Pero entonces ¿habrá que decir que el ser es sujeto? —en suma, ¿identificar *Seyn* y el *Seyende*?*

Imposible, no sé por qué, progresar hoy en esa dirección.

Hay que desembarazarse de una vez por todas de la idea, o de la pseudoidea, de una refracción de lo real a través de cierto medio, siendo la apariencia esta misma realidad refractada. Sea cual sea el modo en el que haya que concebir el ideal (en el sentido de *mero ideal*) no se le puede representar como medio refringente, aunque sólo fuera por la sencilla razón de que lo que yo llamaría el estatuto ontológico de un medio semejante es imposible de establecer; queda, en efecto, suspendido entre el ser y el no ser: el principio del tercio excluso toma aquí su plena significación, completada por la idea de grados o esferas de realidad. Estamos comprometidos en el ser, no depende de nosotros salir de él: más llanamente, *somos* y todo consiste en saber cómo situarnos con relación a la realidad plenaria.

Creo haber percibido ayer algo importante: siendo el fenomenismo puro contradictorio e incluso carente de sentido, la negación ontológica se reduce a la alternativa B, según la cual el ser es el ±peiron —y no insisto sobre el hecho de que expresarse así equivale a proceder por determinación—. El adversario de la ontología dirá que se niega a salir del orden del tal o el cual. Aquí es donde habría que llegar a tomar definitivamente una posición. Yo vislumbro confusamente lo siguiente: esta pulverización de lo real (esto existe, aquello existe, etc.), so pena de desembocar en lo impensable, es decir, en una especie de atomística transplantada, implica como contrapartida la afirmación idealista de la unidad del pensamiento, y habría que profundizar en la naturaleza de esta unidad. Creo, sin poder demostrarlo aún, que si se admite que el pensamiento es esencialmente paso al ser, *transitus*, es imposible conformarse con un realismo fraccionado. Revisar.

* Así figuran en el original los términos alemanes *Sein* y *Seiende* [N. d. T.]

Decir: "A es, B es, etc., pero no puedo afirmar que el ser sea" es lo mismo, creo yo, que decir: "A participa del ser, B participa del ser, etc., pero este ser del que participan no es quizá nada de lo que se pueda decir que sea". Es evidente que tal hipótesis está en contradicción con el principio de identidad, pues equivale a admitir que quizá (pero este quizá no cambia nada) el ser no sea. Pero, ¿no es eso tratar el ser a modo de una cualidad, como el color, la dureza, etc.? Esta superficie es de color, esta otra también, pero no puedo concluir de ahí que el color sea. Ahora bien, el color aparece esencialmente como elemento de una μιξις, o si se quiere, en mi lenguaje, de una estructura. Pero eso no es concebible respecto del ser, no podemos suponer por un instante que pueda darse una especie de mezcla entre el ser y otra cosa cualquiera. Veo claro que habrá que ser aquí más eléata que Platón y decir que rigurosamente hablando el no-ser no existe ni puede existir. Eso viene a decir quizá que la distinción aristotélico-tomista entre la categoría y lo transcendental está bien fundada, y esto es importante. Pero entonces también hay que reconocer que el propio término de participación es ambiguo, y por lo mismo peligroso, puesto que su uso amenaza inevitablemente con entrañar la confusión entre el ser y los predicados o los atributos.[9]

La especie de desconfianza que suscita la ontología se debería, pues, al hecho de que el ontólogo parece tratar como cualidad, y, yo añadiría, hipostasiar algo que nos aparece como lo incalificable por excelencia. Por tanto, parece estar condenado a oscilar entre una perogrullada (lo que es, es) y un paralogismo que consistiría en atribuir el ser al πειρον (cfr. mis notas de ayer). La solución ¿no consistiría en afirmar la omnipresencia del ser, y lo que yo llamaría, quizá impropiamente, la inmanencia del pensamiento respecto del ser; es decir, y al mismo tiempo, la transcendencia del ser respecto del pensamiento?

5 de agosto

Todavía no he llegado a elucidar completamente la tesis que indicaba al término de mis anotaciones del día 31. Plantear la inmanencia del pensamiento respecto del ser es reconocer con los realistas que el pensamiento, desde el momento en que existe, se refiere a alguna cosa que lo supera y que él no puede pretender reabsorber en sí sin traicionar su verdadera naturaleza. Esta referencia se halla perfectamente implicada en la noción fenomenológica del *Meinen* o del *Bedeuten* alemanes. Es cierto que para quien ha recibido una formación idealista hay ahí algo profundamente chocante. Se me preguntará cómo puede ser evitada esta reabsorción prohibida, cómo puedo abstenerme de efectuar el acto sintético que comprende en sí y desborda a la vez la idea y lo ideado. Pero a mi vez preguntaré si este acto sintético, suponiendo que sea posible, no supera los propios límites del pensamiento discursivo. Hay ahí todo un fenómeno de ilusión contra el cual no se sabría estar lo suficientemente alerta.

Quisiera ver hasta qué punto estas observaciones permiten elucidar la noción de participación en el ser.

La incomodidad que siento ante estas materias procede en parte de la dificultad que siempre he experimentado en discernir la relación entre ser y existir. Me parece evidente que existir es cierta forma de ser: habría que ver si es la única. Quizá algo pueda ser sin existir.[10] Establezco en principio que lo contrario es inconcebible sin un verdadero juego de palabras. Entonces podré, con ciertas precauciones, estudiar el problema de la participación en el ser a partir de un ejemplo existencial. Lo que he dicho de la imposibilidad de una μιξις se aplica evidentemente aquí: no puedo decir de ninguna manera que tal objeto o tal ser en tanto que existe participa de la cualidad de existir, y que deja de participar de ella cuando cesa de existir.[11]

En el fondo, el error ¿no procede acaso (cfr. anotaciones del 17, 18 y 19 de julio) de que, confundiendo el pensar y el pensar en, (la confusión se opera en beneficio del pensar), llego a tratar la existencia que responde al segundo modo como una cualidad que sería, al contrario, justificable del primero? Esto todavía no está claro en mi espíritu. Pienso *en* una cosa, *en* un ser, y la existencia se halla aquí vinculada a este acto de pensar *en* ella, o *en* él; pienso en ellos como existiendo, al mismo tiempo que

9. Esto me parece hoy bastante discutible (abril de 1934).

10. El ejemplo más sencillo que se me presenta hoy es el del pasado, que ya no existe, pero no puedo decir pura y simplemente que ya no es.

11. Preguntarse si no existir no es, según cierto sentido común, confundirse, y, por tanto, volver al apeiron. He aquí un camino a seguir.

les niego la existencia. Pero si separo de ellos la existencia, entonces *la* pienso; es decir, la trato como una esencia o, más exactamente, como una pseudoesencia. ¿No viene esto a decir que en el sentido estricto del término no hay idea de la existencia? y eso porque la existencia es el límite o, si se quiere, el eje de referencia del pensamiento mismo.

Pero la dificultad es siempre la misma: ¿no es, a pesar de todo, porque pienso la existencia de cierta manera, o sea, porque me formo cierta idea de ella, por lo que niego que esta idea sea posible? *Antinomia.*

9 de agosto

En el fondo admito que el pensamiento se halla ordenado al ser como el ojo a la luz. Fórmula tomista. Pero ese modo de expresarse resulta peligroso, pues obliga a preguntarse si el pensamiento mismo es. El movimiento reflexivo puede ser útil aquí. Pienso, luego el ser es: pues mi pensamiento exige el ser; no lo envuelve analíticamente, pero se refiere a él. Es muy difícil superar este estado. En cierto sentido no pienso sino en la medida en que no soy (¿Valéry?); es decir, que hay de algún modo un intervalo entre el ser y yo. Pero es difícil ver exactamente lo que esto significa. Lo que yo percibo en todo caso es el estrecho parentesco entre el pensamiento y el deseo.[12] Está claro que en estos dos casos el bien y el ser desempeñan dos papeles semejantes. Todo pensamiento transciende lo inmediato. Lo inmediato puro excluye el pensamiento, como también excluye el deseo. Pero esta superación implica una imantación, una teleología.

Sin fecha

El fortalecimiento de la exigencia ontológica constituye, sin duda alguna, uno de los rasgos más salientes del pensamiento contemporáneo, considerado no solamente en sus expresiones técnicamente metafísicas, sino incluso en los órdenes en los que la idea no se capta sino a través de un mundo de imágenes que suscita, sin jamás asimilarlo ni dominarlo completamente. Sin duda se puede en rigor no ver ahí más que un simple hecho justificable por explicaciones puramente empíricas que dependerían quizá de un psicoanálisis teñido de sociología. Es extremadamente fácil y acaso tentador para cierto tipo de inteligencia relacionar la necesidad de afirmar el ser con cierto instinto vital apenas adaptado, reaccionando a su modo ante el pesimismo de los años de la postguerra. Hay aquí un tema, no me atrevo a decir de meditación, pero sí de desarrollo oratorio, cuya fecundidad sólo es equivalente a su insignificancia esencial. Todo consiste en saber, en efecto —y es éste un problema que la mayoría de nuestros contemporáneos no conciben siquiera plantearse— hasta qué punto la explicación posee el poder de eliminar la cosa que se ha de explicar, o por lo menos de asegurar su inocuidad, pues toda creencia, quizás incluso toda afirmación como tal, presenta a los ojos del puro racionalista un valor propiamente tóxico. No sé si me engaño, pero me parece que esta manera de concebir la explicación, es decir, de tratarla literalmente como un exorcismo, corresponde a una disposición enfermiza del espíritu humano, disposición contraída en fecha relativamente reciente bajo el imperio del prestigio ejercido por la ciencia positiva. Para atenerme al ejemplo que sirvió de punto de partida a estas observaciones, ¿no es completamente evidente que el juicio de valor o, más exactamente, la apreciación metafísica que conviene apuntar sobre la necesidad ontológica considerada en sí misma, no tendría que depender lo más mínimo de las condiciones empíricas en las cuales una experiencia más o menos cuidadosamente interpelada nos permite reconocer que esta necesidad se explicita y se refuerza? Es perfectamente posible que lo que llamamos, con un término definitivamente desprovisto de sentido, el estado normal de un ser humano —estado que implica, sin duda, un mínimo de seguridad y de bienestar— no sea en modo alguno el más favorable a la recuperación interior que supone y suscita una investigación metafísica verdaderamente profunda. Cualesquiera que sean los resultados a los que es capaz de conducir una encuesta sobre lo que podría llamarse el régimen empírico del pensamiento especulativo, la

12. Me pregunto si no habría que rectificar esto a la luz de las observaciones presentadas ulteriormente sobre la oposición entre el deseo, por un lado, la voluntad y la esperanza, por otro. Es de creer que un análisis del pensamiento permitiría descubrir en él una oposición o jerarquía totalmente análoga (abril de 1934).

reflexión más simple exige que se denuncien como falsas las pretensiones despreciadoras de cierta psico-patología cuyas ambiciones se apoyan casi enteramente en una confusión previa que sustenta el contenido del conocer y las modalidades de hecho según las cuales la conciencia lo aprehende. La admirable crítica a la que un Chesterton ha sometido la noción de salud mental, con todo lo que comporta de neopaganismo adulterado, cobra aquí todo su peso. No se debe, pues, dudar ni un instante en reconocer que el renacimiento contemporáneo de la ontología está ciertamente dirigido por un sentimiento singularmente fuerte e incluso obsesionante de la amenaza que pesa sobre los hombres —y cuyas especificaciones concretas es, desgraciadamente, muy fácil percibir y enumerar. Pero esta observación se halla desprovista de toda fecundidad real.[13]

Sin fecha

Mi vida y yo.

¿Puedo pensar en mi vida? Cuando acoto el sentido de estas dos palabras: mi vida, parece que todo significado huye de ellas. Existe mi pasado, existe también cierto sentimiento de actualidad palpitante. Pero ¿es mi vida todo eso? Mi pasado, en cuanto me ocupo de él, ya cesa de ser *mi* pasado.

Sin fecha

Del ser como lugar de la fidelidad.

¿Cómo se explica que esta fórmula, que ha brotado en mí en un instante determinado del tiempo, presente para mí la fecundidad inagotable de ciertas ideas musicales?

Acceso a la ontología

La traición como mal en sí.

13. Más exactamente, no puede deducirse de ahí un argumento para desvalorizar el apetito ontológico mismo. Pero convendría preguntarse si la experiencia aguda de la amenaza universal no tiene en realidad un carácter normal, lejos de corresponder simplemente, como algunos han podido creer, a la perturbación accidental de un orden, en principio estable o estabilizado. Habría que decir entonces que la necesidad ontológica se acentúa o se agudiza cuando el hombre se encuentra instalado en una situación que pone más al descubierto el estado de peligro que constituye una parte integrante de su misma realidad. Esto coincidiría, sin duda, con la línea de pensamiento que va de Kierkegaard a Heidegger (abril de 1934).

6 de noviembre

¿Cómo puedo prometer —comprometer mi porvenir—? Problema *metafísico*. Todo compromiso es parcialmente incondicional, es decir, que pertenece a su esencia implicar el que se haga abstracción de determinados elementos, variables en sí, de la situación sobre cuya base se contrae dicho compromiso. Por ejemplo, prometo a N... que iré a verle mañana: en la base de este compromiso puede estar el deseo que tengo en este momento de darle gusto, y también el hecho de que ninguna otra cosa me tiente en este momento; pero es muy posible que mañana, es decir, en el momento de cumplir mi compromiso, ya no sienta ese deseo y que, en cambio me vea tentado por tal o cual distracción que no imaginé al contraerlo. No puedo de ninguna manera comprometerme a sentir aún ese deseo o a no verme tentado si se me presenta esta otra ocasión. Más aún, habría cierta falsedad en extender así mi compromiso a mi manera de sentir. Esto sería una afirmación, una pretensión a la que la realidad (bajo la especie *mi* realidad) podría oponer un desmentido. Y nada es más necesario que el distinguir entre el compromiso contraído en sí y una afirmación relativa al porvenir que dicho compromiso no implica de ninguna manera; debe incluso decirse que no podría implicarlo sin dejar por eso mismo de ser válido, pues entonces devendría condicional: "suponiendo que mañana experimente aún el deseo de ir a visitarte, cuenta conmigo". Y he aquí en qué el compromiso es parcialmente incondicional: cualquiera que sea mi estado de ánimo, mi humor —y en cierta medida no me es posible preverlos—, iré a verte mañana. De esta manera se introduce en mí una especie de desdoblamiento entre un ηγεμονικον que afirma su identidad a través del tiempo y ejerce la función de poder responsable, y un conjunto de elementos de mí mismo a los que este ηγεμονικον, con el que me identifico, consigue imponer obediencia.

Hay, naturalmente, una zona exterior que es propiamente la των ουκ επ'εμοι. Si, por ejemplo, mi estado de salud me impide salir, no iré. Es evidente que un análisis detenido mostraría aquí la existencia de una especie de degradación entre lo que depende y lo que no depende de mí. Pero en cierta modo tengo derecho a esquematizar. No hay, pues, compromiso posible sino para un ser que no se confunda con su situación del momento y que *reconozca* esta diferencia entre sí y su situación, que se sitúe por consiguiente como transcendente, en cierto modo, a su propio devenir, que responda de sí. Es evidente, por otra parte, que esta facultad de responder de sí se ejercerá tanto más fácilmente cuanto que el que la posee pueda hacer abstracción de un devenir menos sinuoso, menos inarmonizado interiormente. Digamos también que si me conozco, me comprometeré mucho menos fácilmente, en proporción precisamente del conocimiento que tenga de mi propia inestabilidad interior. Pero, en cualquier hipótesis, un fenomenismo consecuente, suponiendo que fuera pensable, que planteara el yo como coincidente con su presente inmediato, debería excluir hasta la posibilidad del compromiso: ¿cómo podría, en efecto, vincular yo a alguien, un alguien a quien por definición no puedo conocer, puesto que aún no existe?

Este problema del compromiso precede al de la fidelidad porque en cierto sentido sólo puedo ser fiel a mi propio compromiso, es decir, parece que a mí mismo. ¿Habrá que decir, pues, que toda fidelidad es fidelidad a sí mismo? ¿Y qué deberá entenderse por eso? ¿No habría, para elucidar este problema que distinguir una jerarquía de compromisos? ¿No hay compromisos que de algún modo son, por esencia, condicionales y que no puedo *incondicionalizar* sino a través de una presunción ilegítima en sí? Por ejemplo, un compromiso subordinado a una opinión (literaria, política, etc.). Es evidente, por un lado, que no puedo garantizar que mi opinión (sobre Víctor Hugo, sobre el socialismo, etc.) no se modificará, y por otro, que sería completamente absurdo comprometerme a obrar en el futuro conforme a una opinión que quizá ya no será mía. Está claro que mi experiencia humana o estética puede sufrir en dichas materias modificaciones casi imprevisibles. Se ha de averiguar, pues, si existen compromisos susceptibles de ser reconocidos como transcendentes a las aportaciones posibles de la

experiencia. Pasar de esto al problema de la fidelidad prometida a un ser: está perfectamente claro que la experiencia puede influir no solamente sobre la opinión que me formo sobre este ser, sino sobre el conocimiento que tengo de él y sobre los sentimientos que me inspira. Ya no se trata aquí únicamente de un deseo que puede dejar de existir, sino de una simpatía que puede mudarse en antipatía o en hostilidad.

Pero entonces, ¿en qué sentido puedo, sin locura, jurarle fidelidad? ¿No sería tan absurdo como el comprometerse a votar siempre por el candidato conservador aun cuando, entre tanto, yo me he hecho socialista? ¿Si hay una diferencia, dónde está? Problema fundamental. Al comienzo de este análisis hemos visto que no hay compromiso sin planteamiento, al menos implícito, de una cierta identidad. Pero no hay que encerrarse en las abstracciones. La identidad de que aquí se trata no puede ser puramente abstracta: es la de cierto querer. Cuanto más abstracto sea este querer, tanto más cautivo quedaré de una forma, levantando así un muro entre la vida y yo. Muy al contrario sucede allí donde, en la raíz del compromiso, hay cierta aprehensión fundamental; pero ¿no es evidente que ésta sólo puede ser de orden religioso? Es sobre este punto sobre el que deben centrarse mis reflexiones. En todo caso, esta aprehensión debe versar sobre el ser o sobre un ser.

7 de noviembre

Ciertamente hay ahí un problema muy grave. ¿Puedo comprometerme a experimentar mañana lo que experimento hoy? Seguramente no. ¿Puedo comprometerme hoy a portarme mañana conforme a con un sentimiento que experimento hoy, pero que mañana no experimentaré? Tampoco. Pero, entonces, ¿hay que admitir que al jurar fidelidad a un ser voy más allá de los límites de todo compromiso legítimo, es decir, conforme a mi naturaleza? Queda, naturalmente, la solución que consiste en decir que en todo caso deberé hacer honor a mi propia palabra y que, por consiguiente, al contraer un compromiso creo incluso la razón o motivo que me permitirá cumplirlo. ¿Es esta una respuesta que pueda satisfacerme? En primer lugar, podría responder que si hoy tengo el deseo de cumplir mi palabra, este deseo

puede, por mil razones hallarse infinitamente más débil mañana, y entonces, ¿con qué derecho lo planteo como una constante? No podré hacerlo, en todo caso, sino a condición de no tratar este deseo como un simple estado. Habría pues, que distinguir entre el hecho de sentirse y el acto de reconocerse obligado, y admitir que este reconocimiento es independiente del sentimiento que lo acompaña o no lo acompaña. Mañana quizás no tendré ganas de cumplir mi palabra, pero sabré que estoy obligado. Pero incluso aquí guardémonos contra el formalismo y el peligro de la abstracción pura. ¿No se podría hacer notar que simplifico el problema al adoptar el aire de considerarme obligado sólo por mí mismo? Están los otros y el temor al juicio que formularán sobre mi falta de palabra. Sin embargo creo que puede hacerse abstracción de este elemento. Puede haber casos en los que mi falta de propia palabra sólo sea conocida por mí mismo. El problema se plantea de nuevo. ¿Cuál es la naturaleza de esta obligación? (implicada en el acto de comprometerse a algo...) Sentirse obligado es, si se quiere, constatar; pero ¿constatar qué? He firmado algo, estoy obligado a respetar mi firma —constato que se trata realmente de mi firma—. ¿Habrá que decir que traslado al orden puramente interior algo que no tiene sentido más que socialmente?

Creo que aquí hay que dejar completamente de lado todas esas pseudoexplicaciones que sólo pueden enredarlo todo. Pero, entonces, ¿por qué considerarme obligado a respetar mi firma? Es evidente que, en resumidas cuentas, es para que el valor de esta firma quede a salvo. Ésta se anula por el mismo acto por el que yo reniego de ella en un caso particular (Sea cual sea mi deseo de dotar a este acto particular de un carácter de excepción). Pero, ¿no hay ahí, después de todo, una ilusión que tengo sumo interés en disipar? Sin duda, socialmente, me expongo a sanciones penosas si falto a mis compromisos. Pero, ¿no tengo interés en cumplir con éstos sólo en la medida estricta en que me veo forzado a ello? ¿Por qué, pues, no reducir al mínimo la parte de la *religio* en mi vida? Ver lo que esto implica (en todo caso reducir la parte de lo incondicional hasta suprimirla).

Examinar en qué medida tengo derecho a vincularme; esto roza la cuestión planteada ayer. Cierta filosofía del devenir me niega este derecho. Aquí está el problema más grave.

No tengo derecho a contraer un compromiso que me será materialmente imposible cumplir (o más bien, si yo fuera absolutamente sincero, tendría que saber que no lo podré observar).

Ligereza. Pero ¿hay un solo compromiso que no pueda ser considerado como tomado realmente *a la ligera*? Comparación con el cheque. Sé cuáles son mis disponibilidades; mis compromisos sólo son legítimos o válidos en la medida en que versan sobre sumas todo lo más iguales a mis disponibilidades. Pero aquí estamos en un orden en el que esta comparación no se sostiene: esto es lo que he señalado al principio al hablar de la parte incondicional.

Lo que yo entreveo es que en última instancia existiría un compromiso absoluto que sería contraído por la totalidad de mí mismo, o al menos por una realidad de mí mismo que no podría ser renegada sin una negación total, —y que por otra parte se dirigiría a la totalidad del ser y sería contraído en presencia de esta misma totalidad. Es la fe. Es evidente que la negación sigue siendo posible, pero no puede ser justificada por un cambio en el sujeto o en el objeto; no puede ser explicada más que por una *caída*. Noción a profundizar.

Por otra parte, lo que también veo es que no hay compromiso puramente gratuito, es decir, que no implique cierta *toma del ser* en nosotros. Todo compromiso es una respuesta. Un compromiso gratuito sería no solamente temerario, sino imputable al orgullo.

La noción de orgullo desempeña en toda esta discusión un papel capital. Me parece que lo esencial es mostrar que el orgullo no debe ser el principio en el que descanse la fidelidad. Lo que entreveo es que, pese a las apariencias, la fidelidad no es nunca fidelidad a sí mismo, sino que se refiere a lo que he llamado *la toma*. Todo eso aún está presentado confusamente. Hay que poner orden y claridad en estas ideas dispersas. Quizá con la ayuda de algunos ejemplos. La idea directriz es que para reconocer si un compromiso es válido hay que tener en cuenta la situación en que se encuentra el alma del que lo contrae (ejemplo del juramento del borracho). Es preciso que éste sea *compos sui* y que se declare a sí mismo como tal (sin reservarse la posibilidad de alegar ulteriormente que se había equivocado). Hay, pues, un juicio cuya importancia es fundamental y que está en el origen del compromiso, lo cual no excluye en ningún modo la *toma* ejercida por una realidad;

esta *toma* se halla, por el contrario, en la raíz del mismo *juicio* que prolonga y sanciona una *aprehensión*.

8 de noviembre

El amor —o el respeto— a la verdad relacionado con la fidelidad. Error que consiste en tratarlo como una voluntad de acuerdo consigo misma (correlación entre el orgullo y una fidelidad que no se consagra más que a sí misma). En otros términos, guardarse de definir la inteligencia como una especie de identidad formal. Es preciso que en la raíz de la inteligencia haya una *toma* sobre lo real. Esta correlación me impresiona enormemente.[14] Mostrar quizás también cómo la fidelidad está vinculada a una ignorancia fundamental del futuro. Una manera de transcender el tiempo en razón de lo que tiene para nosotros de absolutamente real. Al jurar fidelidad a un ser, ignoro qué futuro nos espera e incluso, en cierto sentido, qué clase de ser será mañana; y es esta misma ignorancia la que confiere a mi juramento su valor y su peso. No se trata de responder a algo que me será dado, absolutamente hablando, y lo esencial de un ser es precisamente no estar dado ni a otro ni a sí mismo. Me parece que hay ahí algo esencial y que define hasta la misma espiritualidad (por oposición a la relación, si no física, por lo menos actual que está encerrada en el deseo; pero no podemos reducirnos a lo instantáneo, al menos porque en el instante no somos sino función).

Sin fecha

Prometí el otro día a C... que volvería a visitarle en la clínica en que agoniza desde hace unas semanas. Promesa que en el momento de formularla me pareció brotar del fondo de mí mismo. Promesa debida a una ola de compasión: está deshauciado, él lo sabe, y sabe que yo lo sé.

14. Reflexionar sobre lo que sería vivir al día: sería soñar la propia vida. Sería la vida menos la realidad.

Han pasado varios días desde mi visita. El estado de cosas que dictó mi promesa no se ha modificado, no puedo sobre este punto hacerme ilusión alguna. Debo poder decir, sí, me atrevo a asegurar, que me inspira siempre la misma compasión. ¿Cómo justificaría yo un cambio en mi disposición interior, puesto que nada ha sobrevenido que haya podido alterarla? No obstante, debo confesar que mi compasión sentida el otro día no es hoy sino una compasión teórica. Juzgo todavía que es desgraciado, que hay que compadecerle, pero el otro día ni se me hubiera ocurrido formular tal juicio. Era perfectamente inútil. Mi ser no era más que impulso irresistible hacia él, deseo loco de ayudarle, de mostrarle que estaba con él, que su sufrimiento era el mío. Debo reconocer que este impulso ya no existe y que no está en mi mano sino el imitarlo por un artificio del que algo en mí se niega a quedar burlado. Todo lo que puedo hacer es observar que C... es desgraciado, solitario y que no puedo abandonarlo; por otra parte, he prometido volver; mi firma está al pie de un contrato y este contrato está en su poder.

Este silencio en mí contrasta de modo extraño con el grito de compasión que brotaba de mi corazón; sin embargo, no me parece misterioso del todo. Tengo capacidad de descubrir en mí, en el ritmo de mis humores, una explicación suficiente. Pero ¿para qué? Proust tiene razón: para nosotros mismos no estamos disponibles; hay una parte de nuestro ser a la que circunstancias extrañas y quizás imperfectamente pensables nos dan acceso de repente; una llave nos es entregada un instante; unos minutos más tarde la puerta se nos ha vuelto a cerrar, la llave ha desaparecido. Debo aceptar con una tristeza humillada que así sea.

Pero ese compromiso que contraje el otro día, ¿no descansa sobre un desconocimiento, culpable en sí, de estas fluctuaciones, de estas intermitencias? ¿No habría cierta presunción en el afirmar que tal día próximo yo sentiría aún la misma compasión que en la cabecera del enfermo me traspasaba?, o bien, ¿no pretendía entonces nada de eso, y simplemente quise decir que cierto hecho material —mi venida— tendría lugar después de tal plazo? ¿Qué responder? Debo rechazar esta alternativa. No me he *preguntado* si el impulso que me llevaba hacia él debía volver a caer como un surtidor, como una melodía. *A fortiori* no he podido comprometerme a *sentir* mañana lo mismo que ayer.

Y a pesar de ello, si, dejando de lado aquello de que tuve conciencia en aquel instante fugitivo, busco lo que significa mi promesa como acto, estoy obligado a reconocer que encierra un decreto cuya audacia ahora me sorprende. Reservando la posibilidad de circunstancias exteriores susceptibles de poner fuera de mi alcance la realización de mi promesa, he admitido, aunque sea implícitamente, que mi disposición interior sin duda no era inalterable, pero al mismo tiempo he decidido que esta alteración eventual no será tenida en cuenta. Entre quien se atreve a decir *yo* y quien se atribuye el poder de obligar*se* (de obligarme a mí mismo) y el mundo ilimitado de los efectos y de las causas que escapa, a la vez, a la jurisdicción del yo y a toda previsión racional, existe, pues, una zona intermedia en la que se desarrollan acontecimientos que no son conforme ni a mis deseos ni siquiera a mi expectativa, pero de los cuales reivindico, sin embargo el derecho y el poder de hacer abstracción en mis actos. Este poder de abstracción real se sitúa en el corazón mismo de mi promesa, confiriéndole su densidad propia y su precio. Quiero concentrar mi atención sobre este dato central y resistir al vértigo que amenaza adueñarse de mí cuando percibo el abismo que se abre a mis pies: ¿qué es, en efecto, este cuerpo, del que soy a la vez dueño y esclavo? ¿Puedo, sin engaño ni absurdo, exiliarlo al inmenso imperio exterior que escapa a mis influencias? Pero menos aún puedo comprenderlo perfectamente en esta esfera subyugada que he declarado sometida a mi poder de abstracción. Me parece igualmente verosímil que soy responsable de estas vicisitudes corporales y que no lo soy; ambas afirmaciones me parecen exactas y absurdas. No quiero reflexionar más sobre este punto; me basta con haber reconocido que al obligarme con una promesa he introducido en mí una jerarquía interior entre un principio soberano y cierta vida cuyo detalle deviene imprevisible, pero que dicho principio subordina a sí mismo o más exactamente aún, se compromete a mantener bajo su yugo.

No puedo ocultarme que encuentro ahí uno de los lugares comunes más machacados de la sabiduría antigua; pero por un juego singular de perspectiva, esta evidencia de otros tiempos tiende a tomar para mí hoy la forma de una paradoja; más aún, no puedo evitar preguntarme si, a los ojos de una ética de la sinceridad pura, como la que se profesa comúnmente en torno a mí, este decreto no se presenta como

un escandaloso abuso de poder. ¿El mismo término de abstracción del que he debido servirme en numerosas ocasiones no despierta naturalmente más de una inquietud? ¿Cómo justificar esta dictadura que en nombre de cierto estado presente pretendo ejercer sobre mis actos futuros? Este poder, ¿de dónde emana y quién es el que la reivindica? ¿No he recurrido a una simplificación al distinguir de mi presente un sujeto que pretende superarlo siguiendo una dimensión mental que no se confunde de ningún modo con la duración y apenas se presta a elaboración, ni aunque fuera como idea? Mirándolo más de cerca, ¿no es simplemente este mismo presente el que arbitrariamente se arroga una especie de eternidad de derecho? Pero entonces la mentira se instala en el corazón mismo de mi vida. A esta falsa "eternidad de derecho" no corresponde de hecho persistencia alguna, y me veo, al parecer, enfrentado con la desconcertante alternativa siguiente: en el momento en que me comprometo, o bien admito arbitrariamente una invariabilidad de mi sentir que realmente no está en mí, o bien acepto de antemano el tener que llevar a cabo en un momento dado un acto que no reflejará en absoluto mis disposiciones al hacerlo. En el primer caso me miento a mí mismo; en el segundo, consiento por adelantado mentir a otro.

¿Intentaré justificarme respondiéndome a mí mismo que eso son sutilezas acumuladas en torno a un problema, en realidad muy sencillo y que la vida se encargará de resolver?

No puede satisfacerme una respuesta tan perezosa, y menos si imagino en este preciso momento veinte situaciones en las que se plantea este mismo problema, pero en términos que acusan su gravedad aun para los espíritus menos atentos. Jurar fidelidad a una criatura, a un grupo, a una idea, a Dios mismo, ¿no es en todos los casos exponerse al mismo ruinoso dilema? ¿No radica el juramento, sea cual sea, en una disposición completamente momentánea y cuya permanencia nadie puede garantizar?

Desde ese punto de vista parece como si la misma naturaleza de la fidelidad se cubriera de repente para mí con un velo espeso, y dejo incluso de comprender lo que ha podido significar para mí el término de compromiso. Vuelve a mi conciencia el recuerdo de todas las decepciones, de todos los rencores contra sí mismo y contra los demás, que

son los frutos habituales de las promesas prematuras. ¿Se trata de accidentes? ¿O más bien al contrario habrá que ver ahí los efectos naturales de la más injustificada presunción? ¿Y a qué precio se podrán evitar? Para quedar interiormente obligado, ¿no habrá que aprender a cerrar los ojos sobre el sinuoso pero fatal devenir que para una mirada enferma encierran las estratificaciones de la costumbre? Jurar fidelidad —cualquiera que sea el objeto al que este voto se dirija—, ¿no es, en el fondo, comprometerse a ignorar lo más profundo de sí, a aprender el arte de dejarse engañar constantemente por las apariencias con que nos hemos revestido nosotros mismos? En resumen, ¿puede existir un compromiso que no sea una traición?

Pero no hay traición que no sea una fidelidad renegada. Existe, pues, una fidelidad fundamental, un vínculo primitivo que rompo cada vez que contraigo un voto que implica, en algún grado, a lo que confusamente llamo mi alma —pues podría no tratarse ciertamente de los que sólo conciernen a la actividad más exterior y socializada, aquella de la que la persona dispone como de un instrumento manejable. Este vínculo primitivo no puede ser sino lo que algunos me han enseñado a llamar fidelidad a mí mismo. Pues, según ellos, cuando me obligo a algo, a quien traiciono es a mí mismo. A mí mismo: no mi ser, sino mi devenir; no lo que soy hoy, sino lo que quizá seré mañana. Aquí el misterio se hace más denso. ¿Cómo podré ser fiel, o al contrario no serlo, al desconocido de hoy que sólo el futuro revelará? Lo que se me quiere dar a entender, ¿no es sencillamente que debo permanecer disponible para este desconocido, a fin de que un día se sustituya sin encontrar resistencia a lo que ahora soy, pero que en ese momento habré dejado de ser? Se me pide, sencillamente, que me preste a este juego, lejos de resistirme y defenderme. Decididamente, el término fidelidad cambia aquí de sentido. Ya no designa más que un consentimiento indolente, un abandono gratuito. ¿Y quién me lo prescribe? ¿Ese desconocido cuyo prestigio radica enteramente en el hecho de no existir aún? ¡Prodigioso privilegio de lo que aún ha de nacer! Pero hace falta, por lo menos, que tal privilegio sea reconocido; y de nuevo entro en la noche. Porque el acto por el cual este privilegio de mi ser futuro se halla así consagrado, forma parte de mi presente; he aquí, pues, un valor del futuro, en tanto que futuro, que está ligado a mi estado actual, y sin embargo se distingue de él, pues le impone, en cierto modo, su rechazo.

¿Cederé a las tentaciones de la dialéctica? ¿Admitiré que mi mismo estado presente se niega y pretende superarse? ¿Cómo no ver en esto un arreglo sospechoso y que, por otra parte, aun suponiendo que yo lo apruebe, implica no sé qué verdad transcendente al devenir y susceptible de fundarlo? Pero si es así, ya no puede valerme el prestarme sin resistencia al flujo de mis disposiciones momentáneas. Algo que no es ninguna de ellas, una ley quizás, controla sus caprichos. Y a esta ley, a esta unidad es a la que tengo que ser fiel. Sin embargo, el lenguaje puede inducirme una vez más a error. Esta unidad soy yo precisamente: es un mismo y único principio —forma o realidad— que exige su propia permanencia. Fidelidad no ya a un devenir, lo cual carece de sentido, sino a un ser que no veo posibilidad de distinguir de mí mismo. Escapo así a los espejismos de un mañana que se decolora a medida que se precisa.

¿He hallado finalmente la solución deseada? ¿Me he librado de las tenazas del dilema que parecía deber prohibirme el ser al mismo tiempo sincero y fiel? La solución que se presenta ante mí no es una simple invención lógica; un término muy simple designa este resorte escondido del acto por el que me obligo. ¿Qué otra cosa es hacer una cuestión de honor del cumplimiento de un compromiso sino precisamente el poner el acento en la identidad supratemporal del sujeto que lo contrae y lo ejecuta? Entonces llego a pensar que esta identidad vale por sí misma, sea cual sea el contenido de mi promesa. Esta identidad es la que importa mantener —y ella sola— por más absurdo que pueda parecer a los ojos de un espectador el compromiso particular que he tenido la imprudencia o la debilidad de firmar. Poco me importan las objeciones con que me agobian las gentes sensatas, los argumentos que me formulan mis amigos: he prometido, cumpliré; quizá me obstinaré tanto más cuanto que la ejecución se me presentará a mí mismo y a los demás como una especie de apuesta.

Pero si ello es así, el objeto particular, aunque sea Dios mismo, al cual liga la fidelidad de aquel que se obliga, deviene un puro accidente, una especie de pretexto; no podría entrar en el círculo que forma

consigo misma la voluntad tendida hacia la demostración de su propia eficacia.

¿Cómo confundir este interés del alma por su propia gloria, que no es sino la forma más seca, más tensa, más crispada del amor a sí, con lo que en todo momento he llamado la fidelidad? ¿Es, entonces, una casualidad que, por el contrario, la fidelidad bajo sus rasgos más característicos se encuentre entre los seres menos preocupados por brillar a sus propios ojos? Un rostro de sirvienta o de labriego me lo ha revelado. ¿Y cuál puede ser el principio de una confusión tan ruinosa entre dos disposiciones del alma que, según me asegura el juicio más superficial, son absolutamente incompatibles? Por lo demás, ¿cómo no ver que, por la situación clandestina que encubre, una fidelidad al prójimo, cuyo principio, raíz y centro fuese yo mismo, introduciría una vez más la mentira en el corazón de la existencia que informa?

El camino a seguir para salir de este atolladero: retomar el problema preciso que planteé al principio, el dilema; particularmente en lo que concierne a la fidelidad profesada a un ser. Debo rechazar la alternativa (permanencia de la disposición interior o mentira de los actos), y no es ciertamente en la tensión de mi propio querer donde puedo apoyarme. Hay que admitir, pues, que la misma relación implica algo inalterable. Tengo que profundizar la naturaleza de este inalterable. ¿De dónde partir para llegar a captarlo? Habrá que partir del *ser mismo* —del compromiso para con Dios.

Acto de transcendencia con su envés ontológico que es la acción de Dios sobre mí. Y con relación a esta acción mi libertad se ordena y se define.

La misteriosa relación entre la gracia y la fe existe doquiera se encuentre la fidelidad, y allí donde toda relación de este género se halle ausente sólo puede caber una sombra de fidelidad, una constricción acaso culpable y mentirosa a la que el alma se somete.

Lo mismo que una filosofía que me niega la posibilidad de alcanzar otra cosa fuera de lo que ella llama "mis estados de conciencia" resulta manifiestamente falsa contra la afirmación espontánea e irresistible que es como la base permanente del conocimiento humano, de igual manera sostener que, a pesar de las apariencias, la fidelidad

no es nunca más que una modalidad del orgullo y del apego hacia sí mismo, es seguramente destituir de su carácter distintivo a las más altas experiencias que los hombres hayan creído vivir. Nunca se subrayará bastante la correlación que une a estas dos "empresas". Me parece percibir ahí un foco de luz, al cual tendré que intentar acercarme. Pero creo ver también que si puede ser intentada una refutación en un caso, también debe poder serlo en el otro, siguiendo la misma línea de reflexión.

Cuando declaro que me es imposible comprender nada más allá de mis estados de conciencia, ¿no opongo perezosamente este conocimiento decepcionante y engañoso, pues envuelve una pretensión en realidad injustificada, a un conocimiento que no está dado de hecho, pero que por lo menos es concebido idealmente y que, al contrario, alcanzaría una realidad independiente del que lo elabora? Sin este eje de referencia, por más imaginario que se le suponga, es evidente que la expresión "mis estados de conciencia" se vacía de sentido, ya que éste no se define sino a condición de quedar restringido. Todo el problema consiste, pues, en saber cómo es posible que yo tenga la idea de un conocimiento tan irreductible a aquel de que gozo en realidad según esta hipótesis, o incluso, y más profundamente aún, saber si esta idea se encuentra efectivamente en mí. Bastará que conceda que quizá no se encuentre para que, al mismo tiempo, la arriesgada doctrina que yo pretendía proclamar se hunda en el acto. Pero casi no me es posible comprender cómo la idea de un conocimiento real, es decir, de una referencia al ser, podría tener origen dentro de un mundo de puros estados de conciencia. De modo que insidiosamente, en los alrededores y sótanos de la inexpugnable fortaleza en la que yo mismo pretendía encerrarme, se abre el camino de la evasión ¿No estaré obligado a concluir que esta misma idea es como el cuño indeleble en mí de otro orden?

Sucede lo mismo con la fidelidad: sobre este apego orgulloso que el yo se profesa a sí mismo se extiende la sombra de otra fidelidad cuya existencia no puedo negar más que porque la he concebido yo; pero si desde el principio me ha sido dado concebirla, ¿no es por haberla experimentado antes oscuramente, ya sea en mí, ya en los demás? Y no sería, por lo demás, sobre el modo de estos objetos, en los que finjo no

creer ya, como construyo bien que mal esta realidad personal, cuyo carácter propio sería precisamente ligarse y mantenerse en tensión consigo misma por un esfuerzo incesantemente renovado.

Por lo demás, ¿no está fundada mi sospecha sobre la actitud por la que pretendo concentrar en mí mismo las raíces y las bases de toda fidelidad? ¿Cómo podría disimularme que un desprecio tan sostenido y determinado de las apariencias no puede tener su origen en una experiencia, por más encubierta y central que se la suponga, sino solamente en un prejuicio, en un rechazo radical por el que, desterrando lo real al infinito, me atrevo a usurpar su puesto y a investirme a mí mismo —degradándolos, es verdad— de los atributos de que le despojo?

¿No puede salvarse la fidelidad más que a este precio? Me parece que valdría cien veces más decidirme a no ver en esto sino una supervivencia, una sombra rezagada que la reflexión debería encargarse de disipar completamente —antes que establecer en el centro de mi vida semejante idolatría.

Sin osar afirmar que esta conexión puede ser discernida en toda circunstancia, no puedo no permitirme observar que la fidelidad, precisamente cuando es más auténtica y cuando nos muestra el rostro más puro, va acompañada de la disposición más opuesta al orgullo que se pueda imaginar: la paciencia y la humildad se reflejan en el fondo de sus pupilas. La paciencia y la humildad, virtudes de las que hoy hemos olvidado hasta el nombre y cuya naturaleza se pierde en la noche a medida que se perfecciona el instrumental técnico e impersonal del hombre, sea lógico o dialéctico.

Pero la comunidad que forman las tres juntas, y que se me aparece como un ser cuya ágil estructura no le corresponde a la psicología identificar, no podría existir, ni siquiera ser pensada en un sistema que concentrara *en mí* las raíces y como las bases reales —de los compromisos que la vida puede incitarme a suscribir.

16 de diciembre de 1930

Idea de una expresión no representativa, en música. Un orden en el que la cosa dicha no pueda ser distinguida de la manera de decirla. En

este sentido, y sólo en él, la música no significa estrictamente nada, pero quizá por *ser* significación ella misma. Profundizar esto.

En el fondo, se vuelve a introducir dentro de la música, entre el contenido expresado (?) y la expresión, una relación del tipo de la que une la expresión con la ejecución. Pero esta transferencia es ilegítima. Desde este punto de vista, la noción de música objetiva toma un significado, aunque negativo.

Sin embargo, el término expresión, ¿es aún aplicable a la música? Cómo habría siquiera expresión allí donde no se puede hablar de contenido expresado —y distinto de esta misma expresión—. Aquí es, creo, donde habría que hacer intervenir la noción de esencia, por otra parte tan difícilmente definible. Hay una *esencia* de Schumman, del último Beethoven, del último Fauré, etc. La expresión sería entonces la permeabilidad de la esencia a sí misma. Esa es la idea que a mi parecer hay que profundizar. Hay que poner en relación la idea de esencia con la de universo. La esencia como apogeo de cierto universo. Es casi imposible hacer aquí abstracción de la metáfora de la *cúspide*, y sería muy importante poner al descubierto las raíces de esta metáfora. Por lo demás, la idea de la cúspide puede ser reemplazada por la de *centro*. En ambos casos existe una periferia y, más exactamente aún, unos alrededores (zonas de invasión).

Nota sobre el Discours Cohérent *de Julien Benda*

No pienso examinar más que los principios expuestos en las primeras partes del *Discours Cohérent*, porque aquí son los principios los que interesan.

Benda, según propia declaración, ha querido edificar un infinitismo integral, más exactamente una especie de hiper-eleatismo, donde los principios de Parménides serían por primera vez desarrollados hasta sus últimas consecuencias. Y teóricamente pienso que una tentativa de este orden puede considerarse como una experiencia intelectual interesante y hasta fecunda, al menos por las reacciones que suscita, por la obligación en que pone a la crítica de elucidar a su vez su propia posición.

En realidad lo que hace Benda es una especie de confrontación, no ya entre dos ideas, sino entre dos aspectos de una misma idea central y

constante que es la idea del mundo. "Tan pronto lo pienso como idéntico a sí mismo, o sea, bajo el modo fenoménico, tan pronto como contradictorio consigo mismo, o sea, bajo el modo divino, pero tanto en el segundo caso como en el primero él es siempre el objeto de mi pensamiento". Un eléata —suponiendo que existan eléatas— que leyera esta frase empezaría evidentemente por creer en un error tipográfico de la peor calidad; quiero decir en una inversión que desnaturaliza el sentido de la frase, ya que para él evidentemente pensar el mundo fenoménico es pensarlo de una manera contradictoria. Sin embargo, este eléata se engañaría, y Benda dice exactamente lo que quiere decir.

Su esfuerzo en la primera parte del *Discours* tiende, en efecto, a mostrar que pensar el ser como infinito es pensarlo como contradictorio. Veamos exactamente lo que entiende por esto: la demostración que nos da versa sobre el ser temporal, pero indica que esta demostración puede y debe ser extendida a los otros modos del ser.

> "En tanto yo represente con un número finito, por grande que sea, la duración que asigno al mundo, desde hoy hasta su origen, esta duración admitiría otra aún mayor. Me veo, pues, precisado, añade Benda, si quiero concebir una cantidad de ser cuya duración desde el momento presente hasta su origen no admita otra mayor que ella; es decir, que sea infinita; a concebir una duración cuya medida sea un número que escape a esta servidumbre inherente al número finito, o sea, un número n tal que si le añado una unidad obtenga un número n + 1, no diferente de n, un número n tal que tenga:
>
> $$n = n + p$$
>
> siendo p un número finito cualquiera."
> "Desde este punto de vista se dirá que mi tiempo es el mismo que el de Julio César."

Pero no nos dejemos engañar por la apariencia paradójica de la fórmula; en realidad es una perogrullada. Sólo tengo derecho a decir que mi tiempo es el mismo de Julio César si con ello quiero simplemente decir que, puesto que no hay comienzo del mundo, no estoy más alejado de este comienzo que lo estuvo Julio César. En realidad, Benda evita esa manera explícita de expresarse, para que pueda subsistir confusamente en el espíritu del lector la idea de que este comienzo situado en el infinito existe, a pesar de todo.

Decir: yo no estoy más alejado que lo estuvo Julio César del comienzo del mundo porque este comienzo no existe, equivale a decir que un acontecimiento no puede ser situado sino por su relación a otro acontecimiento, y que, puesto que no hay ningún acontecimiento que pueda llamarse comienzo del mundo, tampoco es posible ningún punto de referencia temporal absoluto de un acontecimiento cualquiera.

Ningún punto de referencia temporal absoluto es posible, si no se admite que el mundo ha comenzado realmente. Pero Benda declara que pensar el mundo como infinito bajo la relación tiempo es pensarlo de tal manera que sus distinciones en el tiempo ya no existen; o sea, que lo diferente resulta indiferente. Creo que aquí hay una confusión bastante grave. Mientras no nos movamos en un plano en el que la distinción de los tiempos, en el que la cronología subsiste, nos es absolutamente imposible considerar esta distinción como abolida o como susceptible de abolirse.

Todo lo que se tiene derecho a decir es que esas distinciones temporales no tienen un significado último, sino solamente superficial, aun cuando bajo cierto registro conserven todo su valor. Me serviré aquí de una comparación para hacer comprender mi pensamiento. Un libro es algo que comporta una paginación perfectamente determinada, y quien está encargado de ordenar los cuadernillos está obligado a respetar este orden único e irreversible. Pero queda perfectamente claro, por otra parte, que el libro comporta otros tipos de unidad infinitamente más profundos que el que se expresa en la paginación. Y esto no quiere decir, por tanto, de ninguna manera que la paginación sea "ilusoria". La cronología es una especie de paginación del mundo; sería completamente absurdo hablar de un origen de esta paginación que sería situado en el infinito. Sería contradecirse en los propios términos, más exactamente aún, no pensar en absoluto, de modo que no solamente es legítimo, sino inevitable, elevarse a un punto de vista desde el que el orden de las páginas aparece como la expresión superficial de algo infinitamente más íntimo y que puede ser aprehendido por otras vías.

Desde este punto de vista, la fórmula n = n + p es sencillamente un contrasentido. Todo lo que puede decirse es que, bajo cierto punto de vista, la diferencia entre n y n + p deja de presentar un valor instructivo o significativo, lo cual es completamente distinto y no implica contradicción alguna.

De modo que la definición en virtud de la cual el ser infinito sería el ser, en cuanto contradictoria consigo misma, se apoya en un paralogismo y puede ser eliminada inmediatamente. Esta afirmación sólo sería legítima si las distinciones temporales se pudieran pensar a la vez como subsistentes y como aniquiladas; pero no es ese el caso precisamente. Se podría mostrar, por lo demás, que la confusión va mucho más lejos todavía. Benda parece identificar lo indeterminado y lo contradictorio en sí mismo. Pero esto es injustificable. La contradicción no surge sino allí donde a un mismo sujeto le son atribuidas determinaciones incompatibles entre sí; entonces es que se ha salido del terreno de lo indeterminado. La indeterminación es anterior, en efecto, a esta doble atribución. Podríamos ir más lejos aún en la crítica y mostrar en particular cómo Benda no tiene fundamento alguno para considerar el ser bajo la totalidad de estas relaciones, puesto que, desde su punto de vista, que es el del ser indeterminado, es inconcebible que estas relaciones puedan formar una totalidad. Está demasiado claro que él oscila aquí, sin darse cuenta, entre dos posiciones ontológicas opuestas, y cuya oposición no percibe.

Las observaciones que acabo de presentar postulan por anticipado la nulidad de todos los desarrollos que siguen a la exposición de estos principios. Es perfectamente claro, en particular en el capítulo V, que Benda confunde continuamente la indeterminación, que no es aún más que pura virtualidad, y la supra-determinación del ser en su plenitud, en cuyo seno se funden todas las oposiciones. ¿Diremos que es evidentemente en esta supra-determinación, en esta plenitud en la que conviene detenerse? Todo demuestra lo contrario, empezando por el texto de la página 621[15], donde Benda habla de la soledad lógica o de la esterilidad del absoluto. Queda bien patente, a través de todo el conjunto de su dialéctica, que cuanto más un ser se diferencia, tanto

15. Estas indicaciones se refieren al texto aparecido en la NRF (*Nouvelle Revue Française*).

más se asegura contra el retorno a Dios definido como indeterminación inicial. Y aquí aparece ya claramente el hecho, sobre el que volveré luego, de que el metafísico —metafísico, a su pesar— a quien Benda más se aproxima no es Parménides ni Spinoza, sino el Spencer de los *Primeros Principios*, un Spencer que había leído y anotado a Schopenhauer.

Debo ahora abordar otro orden de dificultades: se trata esta vez de la noción de Dios tal como aparece en el *Discours Cohérent*. Dios, se dice en el § 59, no es sino el mundo pensado de cierta manera. Y Benda precisa aún más diciendo que lo que existe, según él, no es Dios (sustantivo), sino lo divino (adjetivo aplicado al mundo). Aquí surge un problema de prejuicio que no abordaré, pero que era imprescindible plantear: el de saber si es legítimo hablar de existencia a propósito de algo que no es más que *adjetivo*. Es demasiado claro que lo que existe aquí es sencillamente el mundo; decir que lo divino existe como tal es un sinsentido. Por otra parte, no me cabe de ningún modo el recurso de decir que este divino es el mundo pensado como divino, porque con ello lo hago depender de un sujeto que se afirma como tal, mientras que esta dependencia queda radicalmente excluida por la posición de Benda.

Pero además vemos surgir aquí una contradicción: si Dios no es más que el mundo pensado por mí (o por X...), como indistinción pura, ¿qué sentido puede tener el preguntarme por lo que Dios conoce? Ahora bien, en el § 58 leemos: "Dios no conoce ni la inquietud ni la serenidad; conoce la libertad". ¿Se objetará que no ha de tomarse el término conocer en su acepción estricta? Y, en efecto, en el desarrollo Benda explica que la idea de Dios está ligada a la idea de libertad. Pero en otra parte el término de conocimiento será tomado en su acepción habitual. En efecto, tras haber distinguido dos maneras de pensar lo indeterminado, una de las cuales corresponde al estado del mundo fenoménico, llegando al término de su conversión a pensarse bajo el modo divino, mientras que la otra corresponde al estado del mundo pensándose bajo el modo divino sin haber conocido el mundo fenoménico, Benda declara (§ 10, p.481) que esta primera manera es quizá aquella según la cual se piensa el Ser indeterminado que se conoce de buenas a primeras y sin haber conocido nunca otro estado. Esta frase

es extraordinariamente significativa, y es evidente que el quizá, sin alterar su alcance, no introduce sino un elemento de confusión añadido. Si se puede hablar de un modo de pensarse que corresponda al Ser indeterminado, de un conocimiento que le sea propio, es demasiado evidente que de nuevo es concebido substantivamente, lo cual está en contradicción formal con la declaración del § 59.

Por lo demás, pienso que si se profundizase en la argumentación se vería surgir una nube de nuevas e insolubles dificultades. Por ejemplo, cuando Benda declara que la idea de Dios y la del mundo fenoménico, aun siendo irreductibles, son correlativas (§ 13, p.624), es imposible no preguntarse dentro de qué unidad se constituye tal correlación, si no es en el sujeto que yo evocaba hace un instante. Se ve aparecer aquí por lo menos el fantasma de una tercera esfera que no será por definición ni la de lo fenoménico ni la del Ser indeterminado, cuyo estatuto metafísico u ontológico no vemos qué posibilidad tiene Benda de definir. Y es que, en realidad, Platón y Hegel se imponen en este ámbito de modo irresistible; no se echa mano de la dialéctica: la dialéctica se impone, y el resistirse a ella como lo hace Benda es cometer un acto de suicidio puro y simple. Y sin duda esta actitud es legítima para un irracionalista. El irracionalista está en su derecho cuando rechaza la dialéctica; aunque si rechaza la dialéctica rechaza *a fortiori* el Ser indeterminado, que no es sino el más precario producto de esta misma dialéctica. Y aquí el pensamiento de Benda me parece como un irracionalismo torpe que, sin confesárselo a sí mismo, descuelga de no sé qué vestuario el harapo de razón más gris e informe que ha podido encontrar. Y topamos aquí, pienso yo, con lo que hay de más secreto e interesante en el problema que plantea el *Discours Cohérent*. En efecto, toda la cuestión que Benda no plantea, pero que nosotros estamos obligados a plantear, es la de saber cómo se justifica el primado metafísico que él atribuye al Ser indeterminado. Quiero insistir aún sobre este punto.

Este punto es, en efecto, tanto más importante cuanto que, contrariamente al conjunto de los metafísicos del pasado, Benda se niega absolutamente a identificar infinito y perfección. Es éste, por lo demás, un punto sobre el que ya se había explicado en un estudio sobre la idea de orden y la idea de Dios. "Un atributo esencialmente extraño a la naturaleza de Dios es la perfección. La idea de cosa perfecta, es decir, terminada, acabada, siendo esencialmente incompatible con la idea de ser infinito, pero necesariamente unida, por el contrario, a la idea de ser determinado." En el *Ensayo sobre la Idea de Orden y la Idea de Dios* combatía esencialmente la noción de ser supremo, negándose absolutamente a colocar a Dios en el vértice de una jerarquía y admitiendo incluso que esta jerarquía es extraña a Dios. Hago notar, de paso, que no parece haber un acuerdo absoluto entre los dos textos, puesto que Benda, en la idea de orden, podría parecer dispuesto a atribuir a Dios una perfección infinita, mientras que ulteriormente le negará pura y simplemente la perfección; aunque esta segunda posición es realmente la suya y la que hay que examinar.

El Dios infinito de Benda es un Dios no imperfecto, ciertamente, pero tampoco perfecto. Pero esto acusa aún manifiestamente la dificultad que yo señalaba hace un instante: tan fácil es comprender que el término de Dios pueda ser atribuido a un ser definido como perfecto, como la situación se invierte si se trata de una realidad no existente y no perfecta, por ser infinita. Y retomo mi pregunta: ¿de dónde procede este primado? Benda intentará, sin duda alguna, descartar el término mismo de primado alegando que éste restablece *ipso facto* esa jerarquía que no quiere por nada del mundo; no obstante, le responderé simplemente lo siguiente: el término Dios no es de esos que es legítimo usar arbitrariamente, encarna ciertos valores, en torno a él cristalizan ciertos sentimientos (y aquí es evidente que las nociones de perfección y supremacía reaparecen inmediatamente). Ahora bien, se trata de saber si dichos valores son compatibles con los atributos del ser tal como Benda lo define. Sin duda, yo comprendería en rigor que se negara a considerar las cosas bajo este ángulo y que se encastillara en una especie de recinto reservado donde quedaría él con su Dios propio; pero desgraciadamente no es esto lo que hace, como atestigua la página 475. "Sin hablar de los filósofos..., dice, me parece que las personas sencillas, las que no exigen de su teología más que las necesidades de su corazón, tienen (entre otras muchas que les contradicen)" (volveré sobre este paréntesis) "esta idea de Dios donde se desvanece la noción de distinción y de limitación de la que sufren por momentos; esto es lo que me parecen que muestran en esos instantes

en los que ellos esperan que en Dios se abolirán todos nuestros orgullos", etc... Pero es evidente que son estas otras ideas, estas ideas contradictorias y en particular las de la justicia y caridad divinas, las que constituyen la noción que se hacen de Dios esos humildes de los que Benda tiene aquí la bondad de acordarse. Ahora bien, este Dios justo o caritativo, este Dios que no es Dios sino por su justicia o su caridad infinita, no tiene evidentemente ninguna relación con el ser indeterminado de Benda; y éste no debe esperar encontrar entre los sencillos un solo aliado. ¿Le será preciso, pues, si quiere asegurar a su posición un mínimo de coherencia, reconocer que su Dios no tiene ningún *valor* en el sentido usual y hasta técnico de la palabra? Pero entonces, dado que por otra parte es posible que no exista, resulta bastante difícil el no preguntarse qué nos impide suprimirlo pura y simplemente. Así pues, pienso que es preciso prever que, a pesar de todo, Benda intentará organizar la resistencia en esta línea del valor. Sin embargo, aquí retomo mi pregunta: ¿qué tipo de valor es posible atribuir al ser indeterminado? Esta es la cuestión sobre la que, por mi parte, desearía vivamente verle explicarse; pero como decía al principio, dudo que ello le sea posible. En efecto, me parece cierto que esto no es sino una máscara —la máscara de que se reviste cierto querer perfectamente resuelto a no explicitarse ante sí mismo; por mi parte, no dudaría en ver ahí la expresión de una esterilidad en cierto modo mallarmeana, que se constata a sí misma y no pudiendo aceptar el soportarse se convierte en voluntad de esterilidad y en calidad de tal se deifica. Esta autodeificación es demasiado evidente en el núcleo de los escritos de Benda, e incluso diría que se halla presente en ellos doblemente, y que por lo mismo se suprime; porque la extraña teogonía que se nos presenta, este doble proceso por el que el mundo se escinde de con Dios para volver a sí mismo, todo eso se desarrolla exclusivamente en la conciencia del señor Benda, que de algún modo se divide entre su Dios y su universo. Y añado, para acabar, que el idealismo, que por mi parte repudio, recobra manifiestamente toda su fuerza en presencia de una doctrina como esa, que no es, en último análisis, sino su expresión, acaso la más pobre y la más contradictoria a la vez.

Admitamos, sin embargo, por un instante, que las objeciones que preceden puedan ser descartadas; admitamos, cosa que critico del

modo más explícito, que esta idea de Dios pudiera ser considerada como sostenible. Aún hay que preguntarse cómo se efectúa en el sistema de Benda el paso de Dios al mundo, y aquí vamos a asistir a un espectáculo singular.

Benda cree haber establecido la irreductibilidad de los dos modos fundamentales de pensar el mundo: el uno, modo divino bajo la categoría de la contradicción; el otro modo fenoménico bajo la categoría de la identidad. ¿Qué quiere esto decir? Quiere decir que hay aquí dos ideas que no se comunican, dos ideas tales que puede pasarse de una a otra, tanto como no se puede pasar de la idea de azul a la de triangular, por ejemplo. Pero lo sorprendente es que, de la consideración de las ideas, Benda, sin darse siquiera cuenta de ello, pasa a la de las cosas; poco después leemos que el mundo fenoménico no es concebible por relación a Dios, sino por una separación de con Dios y no por una procesión continua de Dios hasta él. Pero la cuestión no era nada parecido, y niego que esta separación, que está dada aquí como un acto (intemporal, evidentemente), tenga la menor relación con la irreductibilidad relativa *a las ideas* que Benda creía haber establecido anteriormente. El término excesivamente concreto de separación no le bastará; inmediatamente después nos hablará de aversión, especulando sin duda en vista a ulteriores desarrollos sobre la significación afectiva de este término, —y tres líneas más lejos, de impiedad. Pero creo que la reflexión metafísica más simple basta para descubrir lo que hay en todo ello de radicalmente ininteligible y hasta diría de *no pensado*. ¿Cómo puede pretenderse que el ser determinado se separe del ser indeterminado? Esto no sería concebible sino en una filosofía de tipo neoplatónico, en la que el principio absoluto no sería indeterminado, sino, podríamos decir, supra-determinado. Las determinaciones aparecen entonces como índices de un empobrecimiento, pero en estas filosofías lo indeterminado, es decir, la materia, corresponde al grado más bajo de la procesión. Ahora bien, Benda no puede dar cabida alguna en su sistema a tal idea, puesto que ni siquiera quiere oír hablar de jerarquía. Entonces me parece manifiesto que Benda transpone lo que él cree un hiato radical entre el ser determinado y el ser indeterminado, a una esfera en la que este hiato no puede cambiar de naturaleza. Por esto mismo proliferarán alrededor de ese hiato categorías

metafísicas de las que precisamente pretendía desembarazarse. Y todo esto obedece al hecho de que en realidad está preocupado por constituir un sistema fundado en una especie de cadencia schopenhaueriana. Una dialéctica completamente inconsciente que rige su más implícito querer le obliga, por ende, a introducir en sus premisas, de un modo que las transforma y las arruina, los elementos dinámicos que su posición metafísica tenía por característico excluir, pero de los que tenía necesidad para justificar su actitud de letrado consciente de sí mismo.

En el punto a que hemos llegado hay una cuestión que es difícil no plantearse: ¿por qué no desembarazarse, sencillamente, de este ser indeterminado o finito que tan pronto aparece como un puro no-ser, tan pronto se presenta como una especie de guardamuebles, en el que se encontrarían en desorden los elementos entre los cuales el mundo fenoménico tendrá la loca pretensión de instituir un orden jerárquico? ¿Por qué no reservar, simplemente, la tercera parte del *Discours Cohérent*, que nos presenta en resumidas cuentas un cuadro spenceriano del universo, enriquecido (o embrollado) gracias a préstamos tomados de Schopenhauer, Nietzsche y Bergson? ¿No puede edificarse una filosofía del imperialismo, que se constituiría sobre nociones casi tradicionales como las de voluntad de vivir o voluntad de poder? Pero en este caso, ¿qué sería de la cuarta parte, o sea, del retorno del mundo a Dios? Notemos de paso que esta cuarta parte corresponde en cierto modo al cuarto libro de *El mundo como voluntad y representación*. Pero poco importa en este momento: hace un instante yo hacía notar que Benda se hallaba constreñido a organizar la resistencia sobre la línea del valor. *Es preciso*, en efecto, que este mundo del fenómeno, es decir, de la distinción, de la individualización y del imperialismo se condene o pueda pensarse como condenado. ¿Por qué "es preciso" esto? Sencillamente, porque Benda ha escrito *La trahison des Clercs*. Se me dirá: "Eso es absurdo. La verdad es precisamente lo contrario. Si Benda ha escrito *La trahison des Clercs* es para devolver el mundo a la razón." Creo, sin embargo, poder seguir sosteniendo mi afirmación. Es precisamente porque hay un libro titulado *La trahison des Clercs* por lo que el mundo fenoménico debe poder ser pensado como condenable; no puede serlo sino en cuanto que es pensado como habiéndose separado de algo que

es... que es ¿qué? No podemos decir ni que es el Bien ni que es la Inteligencia absoluta. Diremos, sencillamente, que es Dios. La existencia de Dios se halla pendiente de la existencia de *La trahison des Clercs*. Se volverá al ataque; se me dirá: "Si Benda ha escrito *La trahison des Clercs*, lo hace en nombre de la metafísica que se explicita en el *Discours Cohérent*." Responderé que de ningún modo. *La trahison des Clercs* es un libro que, a mi parecer, sólo tiene que ver con la psicología del temperamento; psicología, por otra parte, rigurosamente judaica. Lo que pasa es que estamos en un terreno en el que cualquier afirmación pretende justificarse; por eso *La trahison des Clercs* ha hecho sacar del sótano con bastante naturalidad un conjunto de aparatos de protección que hoy tenemos a la vista y que está naturalmente destinado a funcionar en cierto sentido bien determinado. Pero quiere la naturaleza humana que el mismo que los ha inventado sea el último en tomar conciencia de su origen y de su destino.

11 de marzo de 1931

La caridad como presencia, como disponibilidad absoluta. Nunca me había aparecido tan claramente su relación con la pobreza. Poseer es casi inevitablemente ser poseído. Interposición de las cosas poseídas. Esto exigiría ser profundizado considerablemente.

En el ámbito de la caridad, la presencia como don absoluto de sí, y como don que no implica ningún empobrecimiento complementario, al contrario; estamos aquí en un terreno en el que las categorías válidas en el mundo de las cosas cesan completamente de ser aplicables; categorías, como vamos a ver, rigurosamente ligadas a la misma noción de objeto. Si de cuatro objetos que poseo doy dos, es evidente que ya no me quedan más que otros dos, que *me he empobrecido* de otro tanto. Pero esto sólo tiene sentido si establezco cierta relación entre esos objetos y yo; si los considero, por así decir, como consustanciales conmigo; si su presencia o su no presencia, en el sentido más fuerte de la palabra, me afecta a mí mismo.

Profundizar la noción de indisponibilidad. Me parece que corresponde a lo que constituye más radicalmente la criatura como tal. Me

pregunto, desde este punto de vista, si toda la vida espiritual no podría definirse como el conjunto de actividades por las que tendemos a reducir en nosotros la parte de la indisponibilidad. Conexión entre el hecho de estar indisponible y el de sentirse o juzgarse indisponible: mostrar, en efecto, que esta indisponibilidad no es separable de cierto modo de adherir a sí mismo, lo cual es algo todavía más primitivo y radical que el amor de sí.

La muerte como negación absoluta de la indisponibilidad.

Esto es a mi modo de ver, una mina de reflexiones importantes, pues se ve aquí la necesidad de distinguir entre el amor de sí como disponible, es decir, el amor de aquello que Dios puede hacer de mí, este amor legítimo se ilustra por su contrario: el odio de sí, que puede expresarse en cierta apetencia de la muerte. Problema de la indisponibilidad relativa de sí para sí. Hay ahí algo muy interesante que ahondar.

Análisis de la noción de indisponibilidad.

Me parece que implica siempre la de alienación. Tener capitales indisponibles es tenerlos parcialmente alienados. Esto es perfectamente claro cuando se trata de bienes materiales. Hay que ver cómo esta noción es extensible del modo que yo indicaba esta mañana. Un caso típico se presenta a mi mente: mi simpatía se ve solicitada por un infortunio que se me expone; siento que me es imposible otorgarla. Teóricamente, reconozco que cuanto se me cuenta es singularmente digno de lástima; pero no siento nada. Si tuviera ante mis ojos las miserias de que se me habla sería sin duda otra cosa; cierta experiencia inmediata liberaría en mí estas fuentes, forzaría estas puertas selladas. Cosa extraña, desearía sentir esta emoción que me parece "imponerse" (opino que es normal el conmoverse en semejante caso), pero no siento nada, no puedo disponer de mí mismo. Sin duda podría yo, gracias a una especie de adiestramiento mental, obtener de mí algo que se pareciera a esta emoción; pero si soy sincero no me dejaré engañar, pues sabré que se trata de una imitación sin valor. Hay dos casos extremos en los que esta alienación, por otra parte tan difícil de definir con exactitud, no se produce: el niño y el santo. Se halla evidentemente ligada a lo que puede llamarse el crecimiento normal de una experiencia: y aquí vuelvo a coincidir con lo que escribí hace algunos años: no hay vida sin riesgo; la vida no puede separarse de cierto peligro. A medida que me voy estableciendo en la vida, tiende a operarse cierta separación que a sí misma se presenta como natural entre lo que me concierne y lo que no me concierne. Cada uno de nosotros se convierte así en el centro de una especie de espacio mental distribuido según una serie de zonas concéntricas de adherencia decreciente, de interés decreciente, y a esta adherencia decreciente corresponde una indisponibilidad creciente. Hay ahí algo que nos parece tan natural, que descuidamos el formarnos la menor idea de ello, la menor representación. A algunos de nosotros nos puede haber ocurrido el realizar tal o cual encuentro que ha desbaratado en cierta manera el marco de esta topografía personal y egocéntrica; puedo comprender por experiencia que de un desconocido que encuentro por casualidad surja una llamada irresistible hasta el punto de invertir de repente todas las perspectivas; lo que parecía inmediatamente cercano parece de repente infinitamente lejano, y viceversa. Se trata de experiencias transitorias, de brechas que no tardan en cerrarse; pero creo que tales experiencias —por decepcionantes que sean, y lo son hasta el punto de dejar en el fondo del corazón una impresión de amarga tristeza y hasta como de irrisión— ofrecen la inapreciable ventaja de hacernos tomar conciencia bruscamente del carácter contingente de lo que he llamado nuestro espacio mental y de las cristalizaciones que fundan su posibilidad. Pero sobre todo tenemos el hecho de la santidad realizada en ciertos seres para ayudarnos a descubrir que lo que llamamos orden normal sólo es, sin duda bajo cierto punto de vista, la subversión de un orden precisamente opuesto.

Metafísicamente hablando es falso decir que "yo soy mi vida"; esta afirmación implica una confusión que la reflexión pone al descubierto; sin embargo, esta confusión no es solamente inevitable, se halla además en la raíz del drama humano y le confiere una parte de su sentido; este drama perdería su grandeza si el que da su vida no se hallase en condiciones tales que este sacrificio pueda —o deba, si falta la fe— aparecerle como un sacrificio total.

Hay que tener presente que sería no solamente peligroso, sino perfectamente culpable para quien no haya percibido cierta llamada, el pretender romper de modo radical con lo que he llamado las con-

diciones normales de la experiencia profana. Todo lo que podemos hacer es reconocer, por lo menos con el pensamiento, la anomalía que estas condiciones implican desde un punto de vista transcendente bajo el cual algo en nosotros parece exigir que nos podamos situar.

¿No podría sostenerse, por otra parte, que lo que llamamos espacio en el sentido corriente de la palabra no sea en realidad más que una especie de traducción de ese sistema de zonas concéntricas que yo definí hace un instante? Pero, a este respecto, cabe preguntarse si la supresión de distancias no tiene un doble significado; se halla vinculada a una transformación de la noción física de espacio, pero al mismo tiempo elimina el valor cualitativo de la distinción entre lejos y cerca. No parece que suceda algo semejante en lo que se refiere al tiempo, pero eso simplemente porque el pasado, por su misma definición, se nos escapa de las manos, siendo por esencia aquello frente a lo cual somos impotentes. Por otra parte, esto valdría también la pena profundizarlo porque si la materialidad (!) del pasado es inmutable, éste toma un valor, una coloración diferente según la perspectiva bajo la cual lo consideramos, y esta perspectiva varía con nuestro presente, es decir, en función de nuestra acción. (Cito un ejemplo que me viene a la mente en este momento: un ser ha vivido una vida sin luz, ha bregado y ha muerto, quizás desesperado; de los que le suceden depende, naturalmente, el poner de manifiesto las consecuencias de esta vida susceptibles de darle un significado y un valor *a posteriori*; sin embargo, eso no basta; algo en nosotros exige que estas consecuencias sean conocidas de aquel que por su vida, por su sacrificio oscuro, ha permitido su desarrollo. Preguntémonos lo que vale esta exigencia: ¿qué títulos de justificación puede presentar? ¿Y hasta qué punto podemos admitir que la realidad pueda ignorarla? Cuestiones difíciles de plantear en un lenguaje inteligible).

Vínculo entre la indisponibilidad —y por consiguiente de la no presencia— y la preocupación por sí. Hay ahí una especie de misterio, y aparece también, creo yo, toda la teoría del tú. Cuando estoy con un ser indisponible, tengo conciencia de estar con alguien para quien no existo; me veo rechazado y por lo tanto me repliego en mí mismo.

¿Puedo definir a Dios como presencia absoluta? Esto coincide con mi idea del recurso absoluto.

13 de marzo

Estar indisponible: estar ocupado de sí. Pero la reflexión debe ejercitarse en este *de sí*. Si nos ponemos a analizar un poco descubrimos que no hay diferencia, desde el punto de vista en que me sitúo, entre el hecho de ocuparse de su salud, de su fortuna, de su novia, de su éxito temporal. ¿No se sigue de ahí que estar ocupado de sí no es ocuparse de un objeto determinado, sino más bien estar ocupado de una manera que está por definir? Transición a través de la idea de una opacidad interior, de una obturación. Si me refiero a mi más íntima experiencia creo ver que en todos los casos nos hallamos frente a la fijación en una zona o registro determinado de una inquietud que es indeterminada por naturaleza. Pero contrariamente a lo que un análisis superficial parece indicar, esta inquietud (e incluso esta indeterminación) persiste dentro de esta fijación: le da el carácter de una *crispación*, compatible por lo demás con una *agitación* que se ejerce en el seno de esta zona delimitada; esta inquietud —aquí coincido con Heidegger y quizás con Kierkegaard— ¿no sería la misma angustia de la temporalidad, la angustia de sentirse entregado al tiempo, sin que sea necesario, por otra parte, introducir aquí el momento de la reflexión propiamente dicho? Esta angustia envuelve una *inesperanza* (*unhope*: la expresión se encuentra en un poema de Thomas Hardy) que con respecto a un objeto determinado se cambia inevitablemente en *desesperación*. Por oposición con todo eso, indagar acerca de la indolencia.

Si todo eso está fundado, *las raíces metafísicas del pesimismo son las mismas que las de la indisponibilidad*. Esto hay que relacionarlo con lo que he dicho sobre la alegría y la esperanza.

Tendré que volver sobre lo que dije acerca del hecho de que la estructura de nuestro universo permite la esperanza y habrá que examinar su significado ontológico.

Habrá que preguntarse, igualmente, si el tú como valor o como realidad no es función de lo que he llamado mi disponibilidad interior. Estudiar por otra parte el lugar de la esperanza en la teoría del tú (que significa *dar crédito*; dar crédito al universo).

Lo que he llamado la inquietud como desgracia fundamental, como dato (o por lo menos como dato posible) universal. La imagen más

concreta de ella me la ha proporcionado la horrible impresión que he experimentado varias veces en la oscuridad —sentirse desamparado, sin agarre posible.

En este momento me pregunto también si no cabría mostrar que las distintas técnicas son defensas saludables contra este estado de impotencia. Por sí mismas no implican de ninguna manera la fijación de que he hablado. Valor saludable del *hacer* como tal. Pero paso posible a la idolatría de la técnica que he analizado en otra parte.

Lo que importa es notar que el temor y el deseo se sitúan en el mismo plano y son inseparables, pero que la esperanza se sitúa en otra zona que no es la de la sabiduría de Spinoza y que el mismo Spinoza ha ignorado (Spinoza ha hablado correlativamente de *spes* y de *metus*, y es cierto que espontáneamente tendemos a imitarlo). La zona de la esperanza es también la de la plegaria.

15 de marzo

Cuando se examina de cerca la cuestión se da uno cuenta de que la esperanza es muy difícil de definir. Tomaré dos ejemplos: esperar la curación o la conversión de un ser querido, esperar la liberación del propio país oprimido. La esperanza en este caso versa sobre algo que según el orden natural no depende de nosotros (se halla absolutamente fuera de la zona en que puede ejercerse el estoicismo). La esperanza supone la conciencia de una situación que nos invita a desesperar (enfermedad, perdición, etc.). Esperar es dar crédito a la realidad, afirmar que hay en ella algo que nos hará triunfar del peligro, y aquí se ve que lo correlativo de la esperanza no es el temor, sino el acto que consiste en ponerse en lo peor; es una especie de fatalismo pesimista que afirma la impotencia de la realidad o que niega a ésta la aptitud para tener en cuenta aquello que a pesar de todo no solamente es nuestro bien, sino lo que juzgamos que es un bien en el sentido absoluto de la palabra.

Esta tarde he aprehendido mucho más claramente que nunca la naturaleza de la esperanza. Esta versa siempre sobre la restauración de cierto orden vivo en su integridad.

Pero, por otra parte, encierra la afirmación de la eternidad, de los bienes eternos.

Pertenece, por consiguiente, a su misma esencia, allí donde en el ámbito de lo visible ha sido engañada, el refugiarse en un plano en el que ya no puede quedar defraudada —esto coincide con mis viejas reflexiones sobre lo inverificable, que eran la anticipación vacilante de lo que percibo hay.

E incluso la integridad del organismo —cuando espero la curación de un enfermo— es como la prefiguración, la expresión simbólica de una integridad suprema.

En este sentido digo que toda esperanza es esperanza de salvación, y que es completamente imposible tratar de una sin tratar de la otra. Pero en Spinoza esta noción de salvación carece realmente de toda significación, y lo mismo en los estoicos. No hay lugar para la salvación sino en un universo que *comporta lesiones reales*.

Habría que mostrar ahora que el objeto del deseo no es nunca la integridad como tal, sino que es siempre un modo de gozar, del mismo modo que el objeto del temor es un modo de sufrir. Pero la salvación está, sin duda, más allá de esta oposición. Esto, sin embargo, no queda todavía claro para mí.

Esta mañana yo pensaba: la esperanza no es posible sino en un mundo en el que hay lugar para el milagro; y el sentido de esta reflexión se precisa esta tarde para mí. Aquí también coincido, creo yo, con Kierkegaard, al menos con algunas de sus prolongaciones.

17 de marzo

Si mis ideas son exactas, existe íntima unión entre la esperanza y cierta afirmación de la eternidad o de un orden transcendente.

Por otra parte —y aquí coincido con las *Remarques sur l'Irréligion contemporaine**—, un mundo en el que triunfan las técnicas es un mundo entregado al deseo y al temor; porque no hay técnica que no

*. *Las observaciones sobre Irreligión contemporánea* fueron elaboradas en 1930, un año antes de esta anotación. En el presente volumen ocupan las páginas 173 a 195 (N.d.T.).

esté al servicio de cierto deseo o de cierto temor. Lo propio de la esperanza es quizás no poder utilizar directamente ni alistar ninguna técnica; la esperanza es propia de los seres desarmados, es el arma de los desarmados o, más exactamente, todo lo contrario de un arma, y es ahí donde reside, misteriosamente, su eficacia. El escepticismo de nuestro tiempo, por lo que se refiere a la esperanza, consiste en una incapacidad esencial para concebir que pueda haber una eficacia de algo que no es en manera alguna una potencia, en el sentido corriente de la palabra.

Aquí es donde nos enfrentamos, creo yo, con el problema metafísico más difícil, un problema que casi parece contradictorio en sus términos. No podemos por menos de preguntarnos cómo puede ser eficaz la esperanza; pero este mismo modo de formular la pregunta supone que se asimila inconscientemente la esperanza a una técnica que obraría de modo misterioso, digamos mágico[16].

Lo que hay que tener presente es que esta eficacia real, que es el reverso de una total ineficacia en el plano de la apariencia, no puede ser pensada sino donde la impotencia sea efectivamente absoluta, donde no nos hallemos en presencia de una ficción, de un rodeo (el de una conciencia que por pereza o cobardía se persuada engañosamente de que no se puede hacer nada).

¿No podríamos decir que cierta actividad —por otra parte el sentido de este término debería precisarse— que se encuentra cortado el camino en el terreno empírico, es decir, en el terreno del hacer, cambia de plano y se transforma en esperanza, sin perder por eso la eficacia de en cierto modo está cargada desde el principio? Habría ahí algo análogo a lo que ocurre cuando el curso de un río se ve desviado por un obstáculo. Yo diría que las desembocaduras de la esperanza no se sitúan directamente en el universo visible.

Se podría comprender por ahí por qué las oraciones de un ser desamparado se hallan investidas de una eficacia superior.

Me doy perfectamente cuenta, sin embargo, de que estoy girando aquí en torno al problema y que no puedo conseguir *el no plantearlo, el no preguntarme* confusamente qué especie de poder puede pertenecer al no-hacer, a la no-técnica. Estamos aquí en el centro de los problemas que plantean los datos cristianos esenciales, y en particular la no-resistencia al mal.

16. Resulta apenas necesario decir que todo esto guarda relación con el problema metafísico de la oración.

He aquí sencillamente lo que vislumbro muy confusamente:

En primer lugar, ya no estamos en el orden de las causas o de las leyes, es decir, de lo universal. Puesto que la esperanza no es una causa, ni actúa al modo de un mecanismo, es perfectamente evidente que no podemos decir: "Cada vez que un ser practique la virtud de la esperanza sucederá tal cosa." Esto equivaldría, en efecto, a hacer de la esperanza una técnica, o sea, lo contrario de lo que es (noto de paso cuán fuerte es la tentación de considerarla así).

En segundo lugar, ¿no es claro en ciertos casos que la eficacia de la esperanza reside en su valor *desarmante*? Esto, por lo menos en el orden de la no-resistencia, es perfectamente inteligible. Al oponerme a una fuerza, es decir, al colocarme en el mismo terreno que ella, es evidente que tiendo a mantenerla y por el mero hecho a reforzarla; en este sentido es exacto decir que todo combate implica una especie de connivencia fundamental entre los adversarios, una voluntad común de hacer durar el combate; sólo deja de ser así a partir del momento en que la guerra cesa radicalmente de asimilarse a un juego y surge la voluntad de aniquilamiento y, por otra parte, ésta provoca al adversario, es decir, a su idéntico. ¿No podríamos decir que la voluntad de aniquilamiento no se justifica por sí misma sino en la suposición de que existe idéntica en el otro, en el adversario, que no puede darse sino como legítima defensa? Por eso, si se enfrenta con la no-resistencia, ya queda desmentida, desarmada...

Me apresuro a decir que dudaría mucho en sacar de esas reflexiones la conclusión de que un desarme unilateral sea justificable en derecho, y si hubiéramos de examinar esta cuestión habría que ver por qué el paso de lo metafísico a lo empírico en esta materia suscita tantas dificultades.

Parecería, pues, que la esperanza tenga este poder especial de desarmar en cierta manera a las potencias sobre las que quiere triunfar, no ya combatiéndolas, sino transcendiéndolas, y por otra parte, su eficacia parece tanto más segura cuanto más se halle ligada a una debili-

dad más auténtica y menos fingida; en otros términos, cuanto menos susceptible sea de ser considerada como la transposición hipócrita de cierta cobardía.

Las objeciones espontáneas ante tal manera de ver las cosas parecen casi irresistibles. ¿Cómo interpretar, en efecto, de esta manera una curación, por ejemplo?

Pero no hay que olvidar que los desembocaduras de la esperanza se sitúan en el mundo invisible. La esperanza no ha de compararse al atajo para peatones que se toma cuando un camino se halla cortado y que desemboca en el mismo camino más allá del obstáculo.

Es evidente que todas estas reflexiones coinciden con lo que he dicho sobre la indisponibilidad. Cuanto más indisponible se halla un ser, menos lugar hay en él para la esperanza, y aquí habría que hablar de la indisponibilidad del mundo moderno en su conjunto.

Esta tarde me he preguntado si la eficacia de la esperanza no estaría vinculada a la fuerza de la impronta ontológica que ella misma supone (esto es función de lo que escribí ayer tarde sobre la integridad), pero me parece que esta interpretación seductora es algo peligrosa. En verdad, aún no veo suficientemente claro. Lo que complica infinitamente el problema es que la esperanza participa manifiestamente de la naturaleza del don y del mérito. Esto habrá que profundizarlo metódicamente, pero aún no sé cómo habrá que proceder.

Lo que hay que señalar inmediatamente es hasta qué punto la esperanza desborda la afirmación de un "sollen"; es en realidad una potencia profética; no se refiere a lo que *debería* ser, ni siquiera a lo que *deberá* ser; dice simplemente: será eso. La reflexión sobre la esperanza es quizás lo que más directamente nos permite comprender qué significa el término transcendencia, pues la esperanza es un impulso, un salto.

Implica una especie de negativa radical para calcular las posibilidades, y esto es de la mayor importancia. Es como si encerrase a título de postulado la afirmación de que la realidad desborda todo calculo posible, como si pretendiera alcanzar, merced a no sé qué afinidad secreta, un principio escondido en el fondo de las cosas o, más bien, en el fondo de los acontecimientos, que se ríe de estos cálculos. Aquí podrían citarse textos admirables de Péguy y quizá de Claudel que van hasta el fondo mismo de lo que yo percibo.

En este sentido, la esperanza no es solamente una protesta dictada por el amor; es una especie de llamada, de recurso loco a un aliado que también es amor. Y el elemento sobrenatural que hay en el fondo de la esperanza se manifiesta aquí tan claramente como su carácter transcendente, pues la naturaleza no iluminada por la esperanza no puede aparecernos sino como el lugar de una especie de contabilidad inmensa e inflexible[17].

Por otra parte, me pregunto si no se disciernen aquí algunos límites de la metafísica bergsoniana, pues me parece que ésta no puede dejar el menor lugar a lo que yo llamo la integridad. Para un bergsoniano, la salvación está en la libertad pura, mientras que según una metafísica de esencia cristiana, la libertad se halla ordenada a la salvación. La esperanza arquetipo, no puedo por menos de repetirlo, es la esperanza de la salvación; pero parece que la salvación no puede residir sino en la contemplación. No creo que esto pueda ser superado.

Lo que he escrito esta tarde sobre el no-cálculo de los posibles me induce a pensar que debe efectuarse un acercamiento entre la esperanza y la voluntad (y no ya el deseo, por supuesto). La esperanza, ¿no sería acaso una voluntad cuyo punto de aplicación se hallase en el infinito? Fórmula que hay que profundizar.

Del mismo modo que puede haber una voluntad mala, debe también poder concebirse una esperanza demoníaca, y quizás esta esperanza es la misma esencia de lo que llamamos el Demonio.

Voluntad, esperanza, visión profética, todo eso está, todo eso se halla asegurado en el ser, fuera del alcance de una razón puramente objetiva; tendría que ahondar ahora en la noción de desmentido, la idea de una capacidad de refutación automática, que pertenece a la experiencia como tal.

17. Habrá que preguntarse qué especie de ciencia conduce a la desesperación, y en qué medida esta ciencia no se condena a sí misma. El problema ciencia-esperanza, más fundamental aún que el problema determinismo-libertad. Habrá que volver a la idea de pérdida, que acaricié en otro tiempo. Ver cómo, por su misma esencia, la esperanza se sumerge en lo invisible (anotación del 8 de diciembre de 1931).

El alma no existe sino gracias a la esperanza. La esperanza es quizás la materia de que está hecha nuestra alma. Hay que profundizar esto también. Desesperar de un ser, ¿no es acaso dejar de reconocerlo como alma? Desesperar de sí, ¿no es suicidarse por adelantado?

22 de marzo de 1931 (un domingo triste)

El tiempo como apertura a la muerte —a mi muerte—, a mi *perdición*.

El tiempo-abismo; vértigo en presencia de este tiempo en el fondo del cual está mi muerte y que me aspira.

25 de marzo

Acabar de una vez con la noción de presciencia divina que lo falsea todo y hace absolutamente irresoluble el problema; desde el momento en que se presenta la visión divina como anterior, en el sentido en que sea, al acto libre, la predestinación es inevitable. Pero tampoco hay que hablar de constatación, como hacía ayer el padre A... en casa de Berdaieff. Dios no *constata* nada.

Lo que yo entreveo muy confusamente es, en primer lugar, que esta aprehensión de mi acto por Dios no puede ser presentada como un dato objetivo (en el sentido en que yo diría, por ejemplo: en este momento alguien capta mis palabras por radio). Dicha aprehensión no puede ser concebida por mí, sino en la medida en que yo mismo en cierto modo sea espiritual. Todavía no veo bien las consecuencias de todo esto, pero preveo que son importantes.

27 de marzo

Sustitución de la presciencia por la co-presencia; pero la co-presencia no es menos susceptible de expresarse en términos de coexistencia. No olvidar nunca que Dios no es alguien que...

Ayer tuve ocasión de profundizar la distinción entre pensar y comprender. Sin embargo, ¿no hay algo falaz en la idea de un pensamiento que no fuese comprehensión? Pensar, en este caso, ¿no sería creer que se piensa?

No se comprende sino en función de lo que se es. Me parece que la co-presencia no puede ser comprendida sino por un ser que se halle en cierta situación espiritual. Aun aquí volvemos a encontrar la metafísica del tú y la noción de indisponibilidad. Cuanto más indisponible estoy, tanto más Dios se me presenta como *alguien que*[18]. Y esto es la misma negación de la co-presencia. Habría que ver cómo interviene aquí, por otra parte, la memoria como fidelidad (en un acto de comprehensión rememorado, pero no renovable a voluntad).

Considerar la noción de indisponibilidad en relación con lo que escribía hace poco sobre "mi cuerpo".

Entenderé por corporeidad la propiedad que hace que no pueda representarme un cuerpo como viviente más que a condición de pensarlo como el cuerpo de.

La corporeidad como zona fronteriza entre el ser y el tener. Todo tener se define en cierto modo en función de *mi cuerpo*, es decir, de algo que, siendo un valor absoluto, cesa por lo mismo de ser un tener en cualquier sentido que sea. Tener es poder disponer de, tener poder sobre algo; me parece manifiesto que esta disposición o este poder implica siempre la interposición del organismo, o sea, de algo de lo que, por ello mismo, ya no es exacto decir que puedo disponer; y el misterio metafísico de la indisponibilidad reside quizá esencialmente en esta imposibilidad en que estoy de disponer realmente de aquello que me permite disponer de las cosas. Se me objetará que puedo, a pesar de todo, disponer de mi cuerpo, puesto que tengo la posibilidad física de matarme. Pero es evidente que esta disposición de mi cuerpo conduce inmediatamente a la imposibilidad de disponer de él y en último análisis coincide con ella. Mi cuerpo es algo de lo que no puedo disponer, en el sentido absoluto de la palabra, sino poniéndolo en un estado tal que ya

18. Creo que esto pone al descubierto las propias raíces del ateísmo. El Dios que niega el ateísmo es esencialmente, en efecto, *alguien que*.

no tendré posibilidad alguna de disponer de él. Esta disposición absoluta se reduce, pues, en realidad a ponerlo fuera de uso.

¿Se verá uno tentado de objetar que puedo disponer de mi cuerpo en la medida, por ejemplo, en que me desplazo? Pero es evidente que en otro sentido, pues de esta manera me confío a él, dependo de él. En definitiva, queda claro que tiendo con todas mis ansias a instaurar condiciones tales que pueda *pensar* que dispongo de mi cuerpo. Pero no es menos manifiesto que hay en mi propia estructura algo que se opone a que pueda alguna vez realizarse esta relación unívoca entre mi cuerpo y yo, y esto en razón de esa especie de usurpación irresistible de mi cuerpo sobre mí que es inherente a mi condición de hombre o de criatura[19].

30 de marzo

Esta mañana he reflexionado sobre el tener. Me parece evidente que el tener implica siempre la oscura noción de una asimilación (no

19. Estas observaciones, que no creo haber explotado suficientemente, abren, a mi modo de ver, perspectivas relativamente nuevas sobre un conjunto de problemas oscuros que gravitan en torno a lo que puede llamarse el milagro físico, o más exactamente, sobre las conexiones ocultas que, sin duda, existen entre la realización de cierto grado de perfección interior (santidad) y lo que se nos presenta como ejercicio de las facultades supra-normales. Tal vez un ser es tanto menos esclavo de su cuerpo cuanta menos pretensión tiene de disponer de él. ¿No es posible que esta pretensión, que aparece como una señal de poder, sea en realidad una servidumbre? Esto acarrearía multitud de consecuencias. El problema de las curaciones milagrosas, en particular, debería ser considerado desde este punto de vista. Cabría preguntarse si el hecho de entregarse o de abandonarse no podría tener como consecuencia (no fatal, claro está) una transformación respecto de lo que llamamos tan confusamente la unión del alma y del cuerpo. Puede concebirse que el enfermo rebelde que por definición conserva la pretensión de disponer de su cuerpo como le parece, pero que al mismo tiempo se ve forzado a constatar que esa pretensión es ignorada por "la realidad", se encuentre *ipso facto* en un estado de indisponibilidad, incluso física, infinitamente más radical que aquel que, por el contrario, se entrega a un poder superior, cualquiera que sea la idea que se forme de este poder. Quiero dejar a estas reflexiones un valor de indicación, pues sería insensato querer precisar más, y desde luego no creo que podamos admitir que el acto por el cual el enfermo se entrega a Dios traiga automáticamente como consecuencia de una modificación feliz de su estado. Si así fuera, este acto de abandono perdería su carácter propio; más aún, al transformarse en procedimiento, se convertiría en lo contrario. Pero, ¿no percibimos aquí cómo se efectúa la misteriosa unión entre la libertad y la gracia? (Anotación de agosto de 1934).

tengo sino algo que ha sido hecho mío, de un modo u otro), y por tanto, de una referencia al pasado. Por otra parte, no podemos por no relacionar el tener con la idea de continente; si bien hay que tener presente que no es el continente el que tiene. Es el sujeto, en cuanto que implica un continente, y esto es, por otra parte, casi imprecisable. En la raíz del tener hay, pues un algo inmediato que hace participar de "algo" a su propia inmediatez. En suma me parece que lo que ayer llamé la corporeidad se halla envuelta en el tener —en cuanto que la corporeidad implica lo que puede llamarse la historicidad. Mi cuerpo es una historia o, más exactamente, el resultado, la fijación de una historia. No puedo, pues, decir que tengo un cuerpo, al menos propiamente hablando, pero la misteriosa relación que me une a mi cuerpo está en la raíz de todas mis posibilidades de tener.

Abrigo el sentimiento de que hay mucho que deducir de ahí en lo que se refiere a los problemas infinitamente más concretos sobre los que he reflexionado estos últimos tiempos, por razón de la conexión entre indisponibilidad y tener. El tener como índice de una indisponibilidad posible. El muerto, como aquel que ya no tiene nada (por lo menos si tomamos el término tener en sus acepciones especificables). Tentación de pensar que no tener ya nada signifique no ser ya nada; y de hecho, la tendencia de la vida natural es inclinarse a identificarse con lo que se tiene; de este modo la categoría ontológica tiende a aniquilarse. Pero ahí tenemos la realidad del sacrificio para demostrarnos, en cierto modo experimentalmente, la posibilidad que tiene el ser de afirmarse como transcendente al tener. Ahí está la significación más profunda del martirio como testimonio; *es* el testimonio.

La reflexión de esta tarde me parece capital; me permite comprender el problema ontológico del modo más concreto. Pero aún hace falta señalar que esta negación del tener o, más exactamente de la correlación entre tener y ser, no es separable de una afirmación de la que se halla suspendida. En esto ya no veo tan claro y me paro.

Lo que he percibido en todo caso es la identidad oculta del camino que conduce a la santidad y del camino que conduce al metafísico a la afirmación del ser; la necesidad, sobre todo, para una filosofía concreta de reconocer que hay ahí un solo y mismo camino. Añado que ahí aparece el significado de la prueba del hombre, en particular de la en-

no tendré posibilidad alguna de disponer de él. Esta disposición absoluta se reduce, pues, en realidad a ponerlo fuera de uso.

¿Se verá uno tentado de objetar que puedo disponer de mi cuerpo en la medida, por ejemplo, en que me desplazo? Pero es evidente que en otro sentido, pues de esta manera me confío a él, dependo de él. En definitiva, queda claro que tiendo con todas mis ansias a instaurar condiciones tales que pueda *pensar* que dispongo de mi cuerpo. Pero no es menos manifiesto que hay en mi propia estructura algo que se opone a que pueda alguna vez realizarse esta relación unívoca entre mi cuerpo y yo, y esto en razón de esa especie de usurpación irresistible de mi cuerpo sobre mí que es inherente a mi condición de hombre o de criatura[19].

30 de marzo

Esta mañana he reflexionado sobre el tener. Me parece evidente que el tener implica siempre la oscura noción de una asimilación (no

19. Estas observaciones, que no creo haber explotado suficientemente, abren, a mi modo de ver, perspectivas relativamente nuevas sobre un conjunto de problemas oscuros que gravitan en torno a lo que puede llamarse el milagro físico, o más exactamente, sobre las conexiones ocultas que, sin duda, existen entre la realización de cierto grado de perfección interior (santidad) y lo que se nos presenta como ejercicio de las facultades supra-normales. Tal vez un ser es tanto menos esclavo de su cuerpo cuanta menos pretensión tiene de disponer de él. ¿No es posible que esta pretensión, que aparece como una señal de poder, sea en realidad una servidumbre? Esto acarrearía multitud de consecuencias. El problema de las curaciones milagrosas, en particular, debería ser considerado desde este punto de vista. Cabría preguntarse si el hecho de entregarse o de abandonarse no podría tener como consecuencia (no fatal, claro está) una transformación respecto de lo que llamamos tan confusamente la unión del alma y del cuerpo. Puede concebirse que el enfermo rebelde que por definición conserva la pretensión de disponer de su cuerpo como le parece, pero que al mismo tiempo se ve forzado a constatar que esa pretensión es ignorada por "la realidad", se encuentre *ipso facto* en un estado de indisponibilidad, incluso física, infinitamente más radical que aquel que, por el contrario, se entrega a un poder superior, cualquiera que sea la idea que se forme de este poder. Quiero dejar a estas reflexiones un valor de indicación, pues sería insensato querer precisar más, y desde luego no creo que podamos admitir que el acto por el cual el enfermo se entrega a Dios traiga automáticamente como consecuencia de una modificación feliz de su estado. Si así fuera, este acto de abandono perdería su carácter propio; más aún, al transformarse en procedimiento, se convertiría en lo contrario. Pero, ¿no percibimos aquí cómo se efectúa la misteriosa unión entre la libertad y la gracia? (Anotación de agosto de 1934).

tengo sino algo que ha sido hecho mío, de un modo u otro), y por tanto, de una referencia al pasado. Por otra parte, no podemos por no relacionar el tener con la idea de continente; si bien hay que tener presente que no es el continente el que tiene. Es el sujeto, en cuanto que implica un continente, y esto es, por otra parte, casi imprecisable. En la raíz del tener hay, pues un algo inmediato que hace participar de "algo" a su propia inmediatez. En suma me parece que lo que ayer llamé la corporeidad se halla envuelta en el tener —en cuanto que la corporeidad implica lo que puede llamarse la historicidad. Mi cuerpo es una historia o, más exactamente, el resultado, la fijación de una historia. No puedo, pues, decir que tengo un cuerpo, al menos propiamente hablando, pero la misteriosa relación que me une a mi cuerpo está en la raíz de todas mis posibilidades de tener.

Abrigo el sentimiento de que hay mucho que deducir de ahí en lo que se refiere a los problemas infinitamente más concretos sobre los que he reflexionado estos últimos tiempos, por razón de la conexión entre indisponibilidad y tener. El tener como índice de una indisponibilidad posible. El muerto, como aquel que ya no tiene nada (por lo menos si tomamos el término tener en sus acepciones especificables). Tentación de pensar que no tener ya nada signifique no ser ya nada; y de hecho, la tendencia de la vida natural es inclinarse a identificarse con lo que se tiene; de este modo la categoría ontológica tiende a aniquilarse. Pero ahí tenemos la realidad del sacrificio para demostrarnos, en cierto modo experimentalmente, la posibilidad que tiene el ser de afirmarse como transcendente al tener. Ahí está la significación más profunda del martirio como testimonio; *es* el testimonio.

La reflexión de esta tarde me parece capital; me permite comprender el problema ontológico del modo más concreto. Pero aún hace falta señalar que esta negación del tener o, más exactamente de la correlación entre tener y ser, no es separable de una afirmación de la que se halla suspendida. En esto ya no veo tan claro y me paro.

Lo que he percibido en todo caso es la identidad oculta del camino que conduce a la santidad y del camino que conduce al metafísico a la afirmación del ser; la necesidad, sobre todo, para una filosofía concreta de reconocer que hay ahí un solo y mismo camino. Añado que ahí aparece el significado de la prueba del hombre, en particular de la en-

fermedad y de la muerte y su alcance ontológico. Pero es propio de la esencia de esta prueba el no poder reconocerla; es una llamada a una capacidad de interpretación o de asimilación que coincide con la misma libertad[20].

31 de marzo

Sufrir, ¿no sería verse afectado en lo que uno tiene, en cuanto que lo que uno tiene ha llegado a ser constitutivo de lo que uno es? El sufrimiento físico, prototipo o raíz de todo sufrimiento.

Al volver del paseo me preguntaba qué significa tener una idea. Creo que hay ahí una dificultad. Pero creo que incluso aquí se trata de una especie de injerto sobre algo que crece (injerto expresa mejor que integración lo que quiero decir), y este ser en crecimiento tiende, si no a representarse a sí mismo como continente, por lo menos a manifestarse a sí mismo como dotado de un continente.

Pero, no podría pensarse que la corporeidad no se halla necesariamente implicada en la realidad de este "creciente" o de este "viviente" El *tener absoluto* relativo al cuerpo (y que, entre paréntesis, no es de ningún modo un tener), ¿condiciona efectivamente un tener espiritual como el que acabo de referir? No acabo de verlo aún claramente o, más bien, no llego a expresar la pregunta en términos que me parezcan plenamente inteligibles a mí mismo. Creo, no obstante, que en definitiva vuelvo a encontrar el problema de la atención fundamental que tanto me ocupó en el pasado.

Lo que yo veo es que el privilegio o la primacía que atribuyo o mi bagaje mental y a lo que lo integra se halla concebido —o imaginado— por analogía con el privilegio fundamental e impensable que distingue a mi cuerpo como mío; mis ideas, en cuanto que son mías, participan indirectamente de este privilegio.

¿Sería exacto decir que el tener y el ser son como concentraciones esenciales del espacio y del tiempo? No estoy muy seguro.

20. Creo deber señalar aquí la concordancia fundamental entre estos puntos de vista y los de Jaspers, que yo no conocía en 1931 (anotación de agosto de 1934).

7 de abril

No voy a seguir por ese camino.

Lo que veo claramente es que siempre es a causa del tener por lo que padezco el sufrimiento; pero, ¿no sería porque el tener es en realidad la multiplicidad? Un ser totalmente simplificado, o sea, enteramente uno, no podría estar sujeto al padecimiento[21]. Pero, ¿debe realizarse esta simplicidad absoluta? Me parece que debe haber ahí una falsa mística y una fuente de dificultades muy graves.

8 de abril

La metafísica como exorcismo de la desesperación.

Hay evidentemente una filosofía que pretende exorcizar al mismo tiempo la esperanza y la desesperación: la de Spinoza. Yo le reprocho, sobre todo, un desconocimiento radical de la estructura temporal de la existencia humana. Bajo este aspecto la posición bergsoniana parece inexpugnable.

Me decía yo esta tarde que habría que reflexionar sobre la necesidad de una evaluación absoluta, la necesidad de ser juzgado (cfr. la conclusión de *Un homme de Dieu*).

21. Es esta una verdad que no ha sido ignorada por ninguno de los grandes filósofos del pasado, pero puede encubrir equívocos peligrosos. Es obvio, en efecto, que existe una zona que está más acá del padecer. Puede uno representarse, o más exactamente, concebir un ser demasiado rudimentario, demasiado esencialmente indiferenciado para poder sufrir. Pero, ¿sería aún un *ser*? Es evidente, a mi parecer, que el estado al cual las sabidurías de todos los tiempos y de todos los países nos invitan a elevarnos no tiene, en realidad, nada en común con esta unidad. En el fondo, la diferencia es la misma que entre el Uno y la materia según Plotino. Pero como el lenguaje es esencialmente impropio para poner en claro esta diferencia, por la sencilla razón de que pertenece al terreno del pensamiento discursivo, hay el peligro de incurrir aquí en una confusión cuyas consecuencias son incalculables, y si soy realmente sincero debo reconocer que no puedo por menos de preguntarme si no vicia, a pesar de todo, en algún grado cierto tipo de ascetismo. Hay ahí un conjunto de cuestiones que sería preciso abordar con intrepidez, haciendo caso omiso de todas las fórmulas tradicionales. No debe nunca perderse de vista que la salvación no puede hallarse más que en la plenitud, quedando claro, por otra parte, que cierta opulencia, bajo cualquier forma que se presente, en vez de encaminarnos a ella nos aleja de ella. El problema está en atravesar la multiplicidad para transcenderla, de ningún modo en eludirla (anotación de agosto de 1934).

10 de abril

Esta mañana he visto la necesidad de sustituir la pregunta ¿yo soy mi cuerpo?, por esta otra: ¿soy mi vida? Mi cuerpo inmovilizado no es más que un cadáver. Mi cadáver es, por su misma esencia, lo que yo no soy, lo que no puedo ser (esto es lo que se quiere expresar cuando se dice, a propósito de un muerto, que ya no está). Por otra parte, cuando afirmo que tengo un cuerpo, es obvio que tiendo precisamente a inmovilizar en cierta manera este cuerpo y como a desvitalizarlo; y me pregunto en este momento si el tener como tal no implica siempre en algún grado una desvitalización de este género, precisamente en la medida en que corresponde a un avasallamiento naciente.

La dificultad está en comprender cómo puede ser metafísicamente falso que *soy mi vida* sin que sea legítimo concluir de ahí que *tengo mi vida*, que *tengo una vida*. Volvemos a encontrar aquí, creo yo, mis reflexiones del 27 de marzo último. Absolutamente hablando no puedo disponer, no ya de mi cuerpo, sino tampoco de mi vida, a no ser que me sitúe en condiciones tales que me sea imposible disponer de ellos en lo sucesivo; es el momento de la irrevocabilidad. Y esto, que es de una evidencia sorprendente cuando se trata del suicidio o del sacrificio de la vida, se aplica en realidad a cualquier otro acto, sea cual fuere.

Pero esta noción de irrevocabilidad habría que profundizarla y enriquecerla; si no la diferencia entre el suicidio y el sacrificio de la vida resulta ininteligible y hasta impensable; tal diferencia reside enteramente en la esperanza. No hay ni puede haber sacrificio sin esperanza, y un sacrificio que excluyera la esperanza sería un suicidio. Aquí se plantea el problema del desinterés. Pero se trata de saber si es legítimo identificar desinterés y desesperación. Se pretenderá ciertamente, y no sin razón, que cuando espero algo *para mí* no puedo hablar de desinterés, sino solamente cuando mi esperanza versa sobre un orden o una causa en beneficio de los cuales me elimino. Pero hay que preguntarse si la significación de este *para mí* es tan clara como parece o se admite espontáneamente. Y aquí, en efecto, habría que proceder un poco como hice en mis reflexiones del 15 de marzo. Habría que indagar cuál es la naturaleza de esta esperanza *para sí* y, más

profundamente, de este *para sí* que subsiste en lo más íntimo del sacrificio[22].

12 de abril

Retomo en este momento mi idea del reto ontológico, de la vida en cuanto que implica cierto reto, que queda al margen del orden de la vida. Es evidente que hay cierto tipo de experiencia que no podría de ningún modo confirmar esta noción. Pertenece a la misma esencia de este reto el poder ser negado; pero cabe preguntarse cuál es el sentido de esta misma negación.

A este reto me place designarlo con el nombre de alma. Pertenece a la esencia del alma así concebida el poder ser salvada o perdida precisamente en cuanto que es un reto. Esto es de notar y evidentemente se halla relacionado con el hecho de que el alma no es un objeto y no puede de ninguna manera ser considerado como tal. Porque tratándo-

22. El revolucionario que consiente en morir por la revolución o por el partido, etc., se identifica con aquello por lo que da la vida. La revolución o el partido son proporcionalmente para él "más yo mismo que yo mismo". Esta adhesión, esta identificación, encerradas en lo íntimo de su acto, son las que le confieren su significación. Alguien dirá: "Pero no tiene la pretensión de *ver* el triunfo de la causa por la que se sacrifica, de *disfrutar* de él, ni, por tanto, de aprovecharse de él; renuncia, pues, a toda recompensa, a toda remuneración. Mientras que el cristiano, por ejemplo, se imagina que será personalmente asociado a la victoria a cuya preparación contribuye y que se beneficiará en cierto modo de ella. En este caso, no puede hablarse de desinterés."

Todo está en saber qué valor preciso hay que atribuir al acto por el cual anticipando lo que yo llamo mi propio anonadamiento me consagro con todo a preparar un estado de cosas que vendrá después y del cual declaro que no disfrutaré. Aquí abundan al parecer las ilusiones y los errores. Digo que no disfrutaré de ello; sin embargo, disfruto ya de ello por adelantado; adelanto este goce por lo menos tanto como mi propia destrucción; más aún, puede muy bien darse que sea este goce, y él sólo, el que yo anticipo, porque mi destrucción como tal es nada y, por tanto, no es *anticipable*. Más aún, la idea de que ya no existiré puede aumentar mi goce, añadirle un elemento de grandeza, de vanidad, que confiere a este goce un carácter más punzante. Ahora bien, lo que me interesa es precisamente mi *estado actual*, no ya la cuestión de saber si de hecho sobreviviré o no. Desde este punto de vista me parece que este desinterés tan encomiado comporta un elemento de orgullo, o de desafío más exactamente, que tal vez lo vicia. Yo provoco a esa realidad hostil que me aniquilará, y, por otra parte, pretendo contribuir a fraguarla. Contrariamente a lo que muy a menudo se cree, no hay actitud menos humilde que ésta, y que implique pretensión más altiva.

Se me objetará nuevamente que el revolucionario, por ejemplo, que no cree en su propia inmortalidad, reconoce *ipso facto* que él no importa, que su persona no importa. Pero en realidad,

se de un objeto, el hecho de perderlo o conservarlo (salvarlo no tendría aquí sentido alguno) no deja de ser contingente en relación a su propia naturaleza: ésta puede considerarse no afectada por el hecho de que el objeto se haya perdido o no (por ejemplo, una joya).

Esto hay que relacionarlo con lo que he escrito sobre el tener.

Por una parte, mi alma se me presenta como algo a lo que la relación (?) implicada en el tener no le conviene en absoluto; nada hay en el mundo que pueda asemejarse menos a una posesión.

Por otra parte, la pérdida posible es como el envés o la contrapartida funesta de toda posesión.

Pero entonces podría parecer que el alma es aquello que menos puede perderse.

creo yo, no hay aquí sino un desplazamiento de lo que yo llamaré su centro de gravedad moral. La causa por la cual se inmola no es a su vez más que un elemento de su propia personalidad que se convierte en absoluto.

Se me dirá aún: "En la medida en que un sacrificio está inspirado por la esperanza de una recompensa, deja de ser un sacrificio". Es evidente. Pero, ¡qué psicología más rudimentaria y falsa la que se representa el sacrificio del creyente como consecuencia de un cálculo! Se halla inspirado por un impulso de esperanza y de amor. Pero esto no disminuye, ni mucho menos, su valor. Y sólo podrá sostenerse lo contrario si se inspira uno en un formalismo moral hiperkantiano que iría hasta eliminar los postulados de la razón práctica. Por lo demás, todo nos invita a pensar que donde no interviene ni el amor de Dios ni el amor del prójimo, lo que realmente entra en juego es el amor propio, cierta pretensión fundamental a la que no se ve razón alguna de atribuir un valor intrínseco. Reconozco, por otra parte, de buen grado que ciertos escritores religiosos han podido contribuir indirectamente a oscurecer estas ideas esenciales instaurando al parecer una especie de contabilidad de los méritos, cuyo resultado sería nada menos que arruinar la idea de sacrificio tomada en su pureza; es decir, como consagración. Creo que habrá que partir de la experiencia del *alma consagrada* para llegar a disipar estos malentendidos seculares. Se da uno cuenta entonces de que el alma consagrada se halla al mismo tiempo habitada por una esperanza invencible; aspira a entrar en una intimidad con Dios cada vez mayor, cada vez más completa: ciertamente no tiene razón alguna, antes al contrario, para pensar que pueda redundársele algún mérito por combatir en ella esta aspiración. Precisamente porque se reconoce desprovista de valor intrínseco y porque sabe que todo lo que hay en ella de positivo le viene de Dios; al despreciarse, desprecia el mismo don de Dios, haciéndose así culpable de la peor de las ingratitudes. ¿Qué valor podría representar para un hijo el hecho de negarse a creerse amado por su padre? El error empieza aquí a partir del momento en que la criatura se atribuye derechos, en que se trata a sí misma como acreedor. Más que una alteración, hay ahí una perversión radical. Pero no olvidemos que el incrédulo se cree también muy a menudo acreedor de un Dios insolvente, y esto es mucho más grave.

Tenemos ahí, a mi parecer, los elementos de una criteriología que permite reconocer si la fe en la inmortalidad presenta o no un valor religioso: trátase solamente de saber si se presenta como un acto de esperanza y de amor, o como una reivindicación que tiene su origen en la estima de sí (anotación de agosto de 1934).

Esta contradicción aparente permite en realidad detectar una ambigüedad que guarda relación con la misma noción de pérdida. ¿No podría decirse que hay una pérdida en el plano del ser[23] (en este sentido es en el que el alma puede perderse) y una pérdida en el plano del tener, que se halla vinculado a la misma naturaleza de los objetos? Pero al mismo tiempo hay que tener presente, y esto es capital, que toda pérdida en el orden del tener constituye una amenaza para lo que he llamado alma y hay el peligro de que se convierta en una pérdida en el orden del ser: encontramos aquí el problema de la desesperación y lo que he dejado escrito sobre la muerte (30 de marzo).

Mi vida. El hecho de que pueda presentárseme literalmente desprovista de sentido forma parte integrante de su estructura. Entonces se me presenta como puro accidente. Pero ¿qué es en este caso este yo que se encuentra incomprensiblemente dotado de esta existencia absurda, dotado de algo que es exactamente lo contrario de un don? Se ve irremisiblemente impulsado a negarse; tal vida no ha podido ser dada por nadie y no es realmente vida de nadie. No hay duda de que este nihilismo radical no es sino una posición extrema, muy difícil de mantener y que implica una especie de heroísmo;

23. La pérdida en el plano del ser es propiamente hablando la perdición. Hay que reconocer, sin embargo, que esta distinción no da plenamente razón de la realidad que aquí aparece extrañamente compleja. Para ver un poco más claro habría que referirse, sin duda, a las indicaciones que he dado sobre la integridad, a propósito de la esperanza. Esta, nunca se repetirá lo bastante, sólo puede originarse donde hay pérdida posible, y es instructivo a no poder más el notar que no hay que hacer distinción a este respecto entre el orden de la vida propiamente dicha y del alma. Tan legítimo es esperar la curación de un enfermo como el regreso del hijo pródigo. En ambos casos la esperanza versa sobre la restauración de cierto orden accidentalmente perturbado. Podemos ir más lejos. En cierto sentido, hasta la recuperación de una cosa perdida puede dar lugar a la esperanza. Es fácil ver, sin embargo, que hay aquí como una degradación que va de la esperanza más ferviente, más arraigada en Dios, a la más egoísta y supersticiosa, y sería sobremanera interesante seguir en algún modo el trazado de esta degradación. Se vería claramente por ahí que cuanto más la pérdida se refiere al haber, tanto más la protesta que suscita presenta el carácter de reivindicación y consiguientemente tanto menos la actitud de quien formula esta protesta o emite esta reivindicación, coincide con la esperanza en su integridad, tal como la he definido. Podría ser muy bien, en resumidas cuentas, que la esperanza auténtica consistiera siempre en esperar cierta gracia de cierto poder, cuya naturaleza no sabe uno precisarse a sí mismo, pero a cuya munificencia no cree uno poder asignar límite alguno. La esperanza se halla centrada sobre el sentimiento de este poder benéfico, mientras que el espíritu de reivindicación gravita por definición en torno a la conciencia de sí y del propio derecho (anotación de agosto de 1934).

pero aquí nos hallamos en plena contradicción porque este heroísmo, si es conocido y experimentado como tal, restaura en ese momento al sujeto y al mismo tiempo restituye a la existencia la significación que le había sido negada, pues ostenta por lo menos el valor de servir de trampolín para la conciencia que la niega. Para que la posición inicial se mantenga es preciso, pues, que ésta no se explicite a sí misma, que se reduzca a una autoanestesia que podría tomar *in concreto* las formas más diversas, pero que en realidad permanece idéntica a sí misma por lo que a los caracteres esenciales se refiere.

Se objetará que el negarse a arriesgar la vida no es precisamente caer en este estado de anestesia y de pasividad voluntaria. Pero es por lo menos, precisamente por tratarla como un absoluto (como algo que excluye relación a cualquier cosa), atribuirse el derecho de liberarse de ella si no se ven realizadas ciertas condiciones. Aquí los datos se complican considerablemente. En realidad se identifica la vida con la conciencia de cierta plenitud, de cierta expansión y realización de sí mismo. Cuando esta plenitud y esta expansión no pueden realizarse, la vida pierde su justificación inmanente. Me veo autorizado a concluir que ya no me queda más remedio que el de suprimirme. ¿Quién es este yo? Es mi propia vida, mi vida enfrentada ahora consigo misma y dotada del singular privilegio de negarse. Síguese de ahí, parece, que el pensamiento del suicidio se halla instalado en lo más íntimo de una vida que se piensa y se quiere sin riesgo/envite (exactamente igual que el divorcio se halla instalado en el seno de una unión que no implica voto alguno ni ha sido contraída ante testigos, y creo que esta comparación podría llevarse muy lejos)[24].

24. Persisto en creer que esta comparación puede llevarse muy lejos y que puede ilustrar el sentido de la noción cristiana de la indisolubilidad del matrimonio. Tal vez el meditar sobre esta conexión nos permitiría poner en evidencia el hecho de que para una metafísica de la libertad y de la fidelidad, el vínculo conyugal posee una realidad propiamente sustancial, como lo que llamamos la unión del cuerpo y del alma. Sin embargo, debo reconocer con sinceridad que este modo de pensar me causa cierta inquietud y que no llego a conciliar lo que me vería tentado de llamar las lecciones de la experiencia con las exigencias de orden metafísico-teológico (anotación de agosto de 1934).

9 de diciembre de 1931

Vuelvo al problema de la esperanza. Me parece que las condiciones de posibilidad de la esperanza coinciden rigurosamente con las de la desesperación. La muerte como trampolín de una esperanza absoluta. Un mundo en el que viniese a faltar la muerte sería un mundo en el que la esperanza sólo existiría en estado latente.

10 de diciembre de 1931

Ayer escribí a L... después de leer su valioso examen del idealismo: la esperanza es al deseo lo que la paciencia es a la pasividad. Esto me parece muy importante. La paciencia: esta mañana pensaba yo en la del sabio. Pero ¿no se parece a la del cazador? Idea de una verdad-presa, de una verdad que se conquista. En el fondo, el problema metafísico de la verdad, ¿no consiste en saber si no habría en la verdad algo que se niega a prestarse a esa especie de servidumbre a que queremos reducirla?

Conversación con M... infinitamente provechosa. Me aconseja que lea el libro de Job y propone una interpretación singular del Eclesiastés (sabiduría señalada por Dios como posible *si*...) Me ha citado esta frase de Cayetano: "*Spero Deum non propter me, sed mihi*".

Yo decía que la esperanza, dato puramente cristiano, encierra una noción de la eternidad completamente diferente de la que implica la sabiduría del "*nec spe nec metu*". M... me aconseja que vea también la noción de esperanza en San Juan de la Cruz, quien no transciende la esperanza, como yo me temía. He señalado mi preocupación por hacer notar cómo la profecía no es posible más que en un terreno que no es el de la ciencia, sino el de la esperanza; raíz común a la esperanza y a la profecía: la fe.

Al regresar a casa hace un rato pensaba yo en las formas groseras de la esperanza: esperar que me toque el 'gordo' de la lotería. Importancia de la noción de lotería y de seguro en el sentido técnico de la palabra, pretensión de protegerse contra el azar (tratado realmente como un *elemento*, como el frío o el calor). Habría que ver también cómo la esperanza toma cuerpo en la oración.

Le decía yo a M...: "Consideradas desde fuera, la paciencia se reduce a la pasividad y la esperanza al deseo." Y también: "La esperanza puede o pervertirse, o vaciarse de su contenido, o desprenderse de sus referencias ontológicas."

Problema que entreveo en este momento: ¿no se me podría objetar que la esperanza es un dato vital relacionado con la vida como tal? La respuesta consistiría en mostrar que si es así, lo es en la medida en que la vida sea también tomada ontológicamente. Por otra parte, esto es difícil, es un problema que hay que plantear. Entre la vida y la esperanza es la misma alma la que se intercala[25].

5 de octubre de 1932

He leído mis notas sobre el valor de la vida y el problema ontológico y sobre el ser como lugar de la fidelidad. Ahí está el centro de toda mi elaboración metafísica reciente. El dato fundamental es aquí el hecho de que puedo tomar posición frente a la vida considerada globalmente, que puedo rehusarla, que puedo desesperar. Y aquí creo que hay que repudiar enteramente la interpretación según la cual es la propia vida la que se niega o se resiste en mí. Interpretación gratuita, quizás despojada de sentido. Apoyarme, al menos para empezar, en lo que se me ofrece: evalúo la vida. En el fondo, es en este terreno y no en el del conocimiento donde el sujeto se sitúa frente al objeto. Añado que en realidad no hay ahí un acto separado que pudiera injertarse o no en la vida. Vivir, para el hombre, es aceptar la vida, es decir sí a la vida; o bien, al contrario, condenarse a sí mismo a un estado de guerra interior cuando aparentemente obra como si aceptase algo que en el fondo de sí mismo rechaza o cree rechazar. Habría que relacionar esto con lo que he escrito en otra parte sobre la existencia.

25. Ver el comentario de la nota del 12 de abril de 1931. Creo que no podemos por menos de conferir a la vida un índice "anímico" (el término es muy inadecuado, pero no encuentro otro) cuando se trata de un ser tratado o aprehendido como "tú". Al disociar la vida del alma tenderíamos inevitablemente a convertirlo en esencia, lo cual sería también una manera sutil de traicionarlo (cfr. la frase de Antonio en *Le mort de demain*: "Amar a un ser es decirle: tú no morirás") (anotación de agosto de 1934).

Posibilidad de la desesperación relacionada con la libertad. Pertenece a la esencia de la libertad el poder ejercerse traicionándose. Nada exterior a nosotros mismos puede cerrar la puerta a la desesperación. La vía está abierta, se puede incluso decir que la estructura del mundo es tal que parece posible en él la desesperación absoluta. Continuamente se producen ciertos acontecimientos que se diría nos aconsejan el precipitarnos en ella. Esto es capital.

La fidelidad como reconocimiento de algo permanente. Estamos aquí más allá de la oposición entre la inteligencia y el sentimiento. Reconocimiento de Ulises por Eumeda, de Cristo por los peregrinos de Emaús, etcétera. Idea de una permanencia ontológica, permanencia de lo que dura y que implica la historia, por oposición a la permanencia de una esencia o de un convenio formal.

El testimonio como origen. La Iglesia como testimonio perpetuado, como fidelidad.

6 de octubre

Pertenece a la esencia del ser a que se dirige mi fidelidad el poder ser no sólo traicionado, sino afectado en cierta manera por mi traición. La fidelidad como testimonio perpetuado; aunque es propio de la esencia del testimonio el poder ser borrado, obliterado. Examinar cómo puede producirse esta obliteración. Idea de que el testimonio pierde vigencia, que ya no corresponde a la realidad.

El ser como atestiguado. Los sentidos como testigos. —Esto, capital y nuevo, según me parece; sistemáticamente ignorado por el idealismo.

7 de octubre

Intervención de la reflexión: el objeto a que me he consagrado, ¿merece que me consagre a él? Valor respectivo de las causas.

Idea de una fidelidad creadora, de una fidelidad que no salvaguarda sino creando. Averiguar si el propio valor creador no está en proporción del propio valor ontológico.

No hay fidelidad sino a una persona, no a una idea o a un ideal. Una fidelidad absoluta implica una persona absoluta. Averiguar si una fidelidad absoluta hacia una criatura no supone a Aquel ante quien me obligo (sacramento del matrimonio por ejemplo).

No basta decir que vivimos en un mundo en el que la traición es posible en todo momento y bajo todas las formas, traición de todos por todos y de cada uno por sí mismo. Repito: esta traición parece que la propia estructura de nuestro mundo nos la encarece. El espectáculo de la muerte como invitación perpetua a la negación. La esencia de nuestro mundo es quizá traición. Pero, por otra parte, ¿no nos constituimos nosotros mismos cómplices de esta traición al proclamarla?

La memoria como índice ontológico[26]. Vinculada al testimonio, evidentemente, uno de los más importantes. La esencia del hombre, ¿no sería la de un ser que puede testimoniar?

El problema del fundamento metafísico del testimonio, evidentemente, uno de los más importantes. No elucidado. "Yo estaba presente, afirmo que yo estaba presente." La historia entera, depende del testimonio que ella misma prolonga; en este sentido, enraizada en lo religioso.

He vislumbrado muchas otras cosas hace un rato, paseando entre el Panteón y el bulevar Raspail. Impresión de singular fecundidad.

Pensaba también en el rito como acompañamiento rítmico de la fidelidad, y en la traición que se esconde en el propio seno de la práctica bajo la forma de la usanza. Esto coincide con lo que anoté esta mañana sobre la fidelidad creadora. ¿No tenemos ahí, por lo demás, la definición de la santidad?

Vislumbré igualmente el sentido profundo del culto a los muertos, entendido como un negarse a traicionar a aquel que ha sido, tratándolo como si no fuera. Protesta activa contra cierto juego de apariencias al que uno se niega a ceder o a prestarse totalmente. Decir "ya no existen" es no sólo negarlos, sino negarse a sí mismo y quizá *renegar*, absolutamente hablando.

26. La telepatía, ¿no sería con relación al espacio lo que la memoria es con relación al tiempo? Poco importa el que no surja nada más que en forma de relámpagos.

Finalmente, me pareció ver la posibilidad de una reflexión sobre la misma idea de prueba de la existencia de Dios, a propósito de las pruebas tomistas. Es un hecho que no son universalmente convincentes. ¿Cómo explicar esta ineficacia parcial? Suponen una aceptación previa de Dios y en el fondo consisten en transferir al nivel del pensamiento discursivo un acto completamente diferente. No son, a mi modo de ver, caminos, sino falsos caminos, como hay también falsas ventanas.

Al pensar en todo esto me preguntaba si mi instrumento para pensar no sería una intuición reflexiva cuya naturaleza habría que precisar.

Quizás vivimos en una época privilegiada bajo el punto de vista religioso, en cuanto que la traición de que el mundo es la sede se hace ahora manifiesta. Las ilusiones centrales del siglo XIX se hallan ahora disipadas.

8 de octubre

La expresión *intuición reflexiva* no es ciertamente feliz. Pero he aquí lo que quiero decir. Creo que estoy obligado a admitir que me hallo —digamos, en cierto nivel de mí mismo— situado frente al Ser; en un sentido lo veo, en otro no puedo decir que lo veo, ya que no me percibo a mí mismo como si lo viera. Esta intuición no es refleja ni puede reflexionarse directamente. Pero ilumina, volviéndose hacia él, todo un mundo de pensamientos que ella transciende. Metafísicamente hablando, no creo que pueda explicarse de otro modo la fe. Por lo demás, me parece que esto se acerca bastante a la concepción de los alejandrinos, pero habría que verificarlo. Pienso que en la raíz de toda fidelidad hay una intuición de este género, —pero cuya realidad puede ser siempre discutida. Puedo decir siempre: "Sí, *he creído* ver, pero me he equivocado...".

Me preocupa mucho el problema del testimonio. La zona del testimonio, ¿no coincide con la de la experiencia *at large*? Tendemos hoy a minimizar el testimonio y a no ver en él más que en el enunciado más o menos correcto de una *Erlebniss*. Pero si el testimonio no es más que eso, no es nada, es imposible; por que absolutamente nada puede ga-

rantizar que la *Erlebniss* sea susceptible de sobrevivirse y de confirmarse. Esto coincide con lo que escribía yo ayer sobre el mundo como sede de la traición (consciente o no) y conociéndose cada vez más como tal.

9 de octubre

Posibilidad para la reflexión pura de enfrentarse globalmente con el testimonio y de pretender que un testimonio válido no puede darse realmente. Pertenece a la esencia de un testimonio cualquiera el poder ser puesto en duda. Tentación de extender esta suspicacia a cualquier testimonio posible, al testimonio en sí. ¿Es justificable tal actitud? Sólo lo será si somos capaces de definir *a priori* las condiciones que *debería* tener un testimonio para poder ser reconocido como válido —y mostrar luego que tales condiciones no se hallan realizadas o que por lo menos no se puede demostrar que lo estén. Pero aquí, lo mismo que en el caso de la duda existencial, no puede tratarse sino de una devaluación de principio y de la memoria, y de cualquier traducción conceptual que tenga por objeto esta *Erlebniss*, en sí indecible.

¿No sería propio de la esencia de lo ontológico el poder ser solamente atestiguado?

Pero la atestiguación debe pensarse a sí misma, no puede justificarse sino en el seno del ser y con relación a él. En un mundo en el que la *Erlebniss* lo es todo, en un mundo de puros instantes, queda suprimida; pero, entonces, ¿cómo va a ser posible a título de apariencia?

10 de octubre

La atestiguación es personal, hace intervenir la personalidad, pero al mismo tiempo se halla volcada sobre el ser, y esta tensión entre lo personal y lo ontológico la caracteriza.

Hay, no obstante, en todo eso algo que no me satisface y que no llego a formularme a mí mismo. Lo que veo netamente es que, contrariamente a lo que parece ser la actitud de un Grisebach, yo veo

en la memoria un aspecto esencial de la afirmación ontológica. ¡Cuánto más próximo me siento a este respecto de Bergson —y por otra parte de San Agustín! ¿Qué es el testimonio, según Bergson? Sin duda, una consagración. Pero la misma noción de consagración es ambigua y habría que guardarse de interpretarla en un sentido pragmatista.

Nótese que atestiguar significa no solamente testimoniar, sino invocar el testimonio de alguien. Hay ahí una relación triádica esencial. Esto va en el sentido del *Journal Métaphysique*.

22 de octubre

Planteamiento del misterio ontológico; sus aproximaciones concretas.

Así es como pienso titular mi ponencia para la sociedad filosófica de Marsella. La expresión misterio del ser, misterio ontológico por oposición a problema del ser, problema ontológico, me ha venido bruscamente estos días. Me ha iluminado.

El pensamiento metafísico como reflexión concentrada sobre un misterio.

Pero es propio del misterio el ser reconocido; la reflexión metafísica supone este reconocimiento que no es de su incumbencia.

Distinción entre lo misterioso y lo problemático. El problema es algo que se encuentra, que obstaculiza el camino. Se halla enteramente ante mí. Al contrario, el misterio es algo en lo que me encuentro comprometido, cuya esencia consiste, por consiguiente, en no estar enteramente ante mí. Es como si en esta zona la distinción entre lo *en mí* y lo *ante mí* perdiera su significación.

Lo natural: la zona de lo natural coincide con la de lo problemático. Tentación de convertir el misterio en problema.

Coincidencia de lo misterioso y de lo ontológico. Hay un misterio del conocimiento que es de orden ontológico (Maritain lo ha visto muy bien), pero el epistemólogo lo ignora, debe ignorarlo, y lo transforma en problema.

Ejemplo típico: el "problema del mal"; trato el mal como un accidente sobrevenido a cierta máquina que es el mismo universo, pero

ante la cual me supongo situado. Por ese mero hecho me trato a mí mismo no sólo como indemne de este achaque o enfermedad, sino como exterior al universo que pretendo reconstituir al menos idealmente en su integridad.

Pero ¿qué acceso puedo tener a lo ontológico como tal? La misma noción de acceso resulta aquí evidentemente inaplicable. Sólo tiene sentido en el contexto de una problemática. Habiendo localizado previamente un determinado lugar, ¿cómo puedo tener acceso a él? Imposibilidad de tratar el ser de este modo.

Presencia y misterio: tema por profundizar.

Preordenación respecto de una revelación. Mientras que en un mundo vinculado a una problemática la revelación aparece como supererogatoria.

De la definición del pensamiento metafísico como reflexión centrada sobre un misterio resulta que un progreso en este pensamiento no es realmente concebible. Sólo hay progreso en lo problemático.

Por otra parte, lo propio de los problemas es el poder detallarse. El misterio, en cambio, es aquello que no se detalla.

29 de octubre

Una primera pregunta, de orden fenomenológico: ¿a qué se debe la desconfianza casi insuperable que despierta en la mayoría de los espíritus, incluso los más propensos a la metafísica, toda investigación sobre el Ser? Dudo que haya que responder invocando la influencia persistente del kantismo en las inteligencias; ésta, en efecto, ha disminuido considerablemente. A decir verdad, el bergsonismo ha obrado en esto en el mismo sentido que el kantismo. Pero creo que nos hallamos en presencia de un sentimiento que, ordinariamente, sería incapaz de formularse a sí mismo, pero que yo trataré de interpretar diciendo que tenemos cada vez más la convicción de que en rigor no hay tal problema o problemática del ser, y creo que bastaría profundizar la misma idea de problema para convencerse de ello. Lo que molesta aquí considerablemente es el hecho de que hemos adquirido la execrable costumbre de considerar los problemas en sí mismos, es

decir, haciendo abstracción de la manera como su encuentro se sitúa en la misma trama de la vida. A este respecto los sabios se hallan en situación privilegiada. Un problema científico se plantea en un momento dado de investigación, es algo contra lo cual tropieza el espíritu, como el pie contra una piedra. No hay problema que no implique la ruptura provisional de cierta continuidad que el espíritu ha de restablecer.

31 de octubre

El ser como principio de no exhaustibilidad. La alegría vinculada al sentimiento de lo inagotable. Nietzsche lo ha visto muy bien. Recordar lo que yo mismo escribí en otro tiempo sobre el ser como resistencia a la disolución crítica. Y esto coincide con lo que he escrito sobre la desesperación. Hay aquí un nudo. Lo inventariable es el lugar de la desesperación (el "he contado; no tendré bastante"). Pero el ser transciende todo inventario. La desesperación como choque sufrido por el alma al contacto con un "no hay nada más". —"Todo lo que acaba es demasiado corto" (San Agustín)—.

Pero este principio de no exhaustibilidad no es en sí ni un carácter ni una serie de caracteres; volvemos a encontrar aquí lo que he escrito sobre el misterio por oposición a lo problemático.

1 de noviembre

El espacio y el tiempo como manifestación de la no exhaustibilidad[27].

¿El universo como dehiscencia del ser? Noción por explotar.

Todo ser individual en cuanto cerrado (aunque sea infinito), símbolo o expresión del misterio ontológico.

27. Pero en otra parte los defino como modos conjugados de la ausencia. Se podría sacar de ahí toda una dialéctica que se halla en el centro, tanto del viaje como de la historia (anotación del 8 de octubre de 1934).

7 de noviembre

Partir del malestar experimentado frente al problema del ser cuando es planteado en términos teóricos, y al mismo tiempo de la imposibilidad en que nos hallamos de no plantearlo de este modo.

Correlación de lo técnico y de lo problemático; todo problema auténtico es justiciable de una técnica y toda técnica consiste en resolver problemas de un tipo determinado. Planteamiento —a título de hipótesis— de una zona metaproblemática, metatécnica.

8 de noviembre

Una reflexión profunda sobre la misma noción de problema nos lleva a preguntarnos si no hay algo contradictorio en el hecho de plantear el problema del ser.

La filosofía como metacrítica orientada hacia una metaproblemática.

Necesidad de restituir a la experiencia humana su peso ontológico.

Lo metaproblemático: la paz que excede todo entendimiento, la eternidad.

9 de noviembre

Profundizar el sentido de lo que he llamado el peso ontológico de la experiencia humana; aquí Jaspers puede ser útil.

Analizar una fórmula como ésta:

"No soy sino lo que valgo (pero no valgo nada)", filosofía que desemboca en la desesperación y no se lo disimula sino gracias a una ilusión cuidadosamente cultivada.

El hecho de que la desesperación es posible constituye aquí un dato central. El hombre, capaz de desesperación, capaz de abrazar la muerte —de abrazar *su* muerte—. Dato central para la metafísica y que una definición del hombre como la que propone el tomismo encubre, disimula. El mérito esencial del pensamiento de Kierkegaard es, a mi

modo de ver, el haber puesto esto en plena luz. Y la metafísica debe tomar posición frente al problema de la desesperación. El problema ontológico no es separable del problema de la desesperación —pero estos no son problemas—.

Reflexionar sobre el problema de la realidad de los otros yo. Creo que hay un modo de plantear el problema que excluye de antemano toda solución satisfactoria o incluso inteligible; es el que consiste en centrar mi realidad sobre la conciencia que tengo de mí mismo; si se empieza al modo cartesiano asentando que mi esencia consiste en ser consciente de mí mismo, ya no hay salida posible.

11 de noviembre

No sólo tenemos el derecho de afirmar que los otros existen, sino que estaría dispuesto a sostener que la existencia no puede ser atribuida más que a los otros en tanto que otros, y que no puedo pensarme a mí mismo como existente, sino en tanto que me concibo como no siendo los otros; por consiguiente, como otro que ellos. Llegaré incluso a decir que pertenece a la esencia del otro el existir; no puedo pensarlo en tanto que otro, sin pensarlo como existente; la duda no surge sino cuando esta alteridad se hunde, por decirlo así, en mi espíritu.

Llegaría incluso a preguntarme si el *cogito*, cuya irremediable ambigüedad nunca se pondrá suficientemente de manifiesto, no significa en el fondo que "al pensar tomo cierta distancia con relación a mí mismo; me suscito a mí mismo en tanto que un otro y aparezco, por tanto, como existente." Tal concepción se opone radicalmente a un idealismo que define el yo a través de la conciencia de sí. ¿Sería absurdo decir que el yo como conciencia de sí no es más que *subexistente*? No existe sino en tanto que se trata a sí mismo como siendo para otro; como estando en relación con otro; por lo tanto, en la medida en que reconoce que se escapa de sí mismo.

Se me dirá: "estas afirmaciones son tan equívocas en su contenido real como perentorias en la forma. ¿De qué existencia habla usted? ¿De la existencia empírica o de la existencia metafísica? La existencia

empírica nadie la niega, pero presenta un carácter fenoménico, pues nada impedirá que *los otros* sean *mi pensamiento de los otros*. Por este modo, el problema sólo ha sido desplazado". Creo que es precisamente esta posición la que hay que rechazar radicalmente. Si admito que los otros no son sino *mi pensamiento de los otros*, mi idea de los otros, llega a ser absolutamente imposible romper un círculo que se ha empezado por trazar alrededor de sí. Si se asienta el primado del sujeto-objeto —de la categoría sujeto-objeto—, o del acto por el que el sujeto introduce objetos, por así decir, en el seno de sí mismo, la existencia de los otros resulta impensable —y sin duda alguna cualquier otra existencia, sea del orden que sea.

La *self consciousness* y el *él*; filosofía de la self consciousness. Aquí los otros son verdaderamente exteriores a cierto círculo que formo conmigo mismo. Desde este punto de vista es imposible para mí comunicar con ellos; la idea misma de una comunicación es imposible. No podré impedirme mirar esta realidad intrasubjetiva de los otros como la emergencia de una X absolutamente misteriosa y por siempre inasequible. De modo general tenemos ahí los lineamientos más abstractos del mundo de Proust, aunque encontremos también en Proust indicaciones no sólo diferentes, sino contradictorias —indicaciones que además se enrarecen cada vez más a medida que la obra progresa, y que el círculo formado por el yo y él mismo se precisa y cierra más. En Combray y en todo lo que se relaciona con Combray, este círculo no existe todavía. Hay un lugar efectivo para el tú; pero a medida que la obra se desarrolla, que la experiencia se endurece, se precisa, se retuerce, el tú se elimina del libro; a este respecto, significación decisiva y fatal de la muerte de la abuela (por otra parte creo que aquí vamos bastante más allá de la conciencia que Proust ha podido tomar de sí y de su obra).

Se me dirá aún: "pero esta distinción entre el *tú* y el *él* no versa sino sobre actitudes mentales; es fenomenológica en el sentido más restrictivo. ¿Pretende usted fundar metafísicamente esta distinción, conferir al *tú* una validez metafísica?"

Pero en realidad es el sentido de la pregunta el que es extremadamente oscuro y difícil de elucidar. Intentemos formularla más claramente, por ejemplo, del modo siguiente:

Cuando trato a otro como un tú y no ya como un él, esta diferencia de trato, ¿me califica sólo a mí mismo, a mi actitud hacia este otro, o bien puedo decir que tratándole como un tú penetro más profundamente en él, que aprehendo más directamente su ser o su esencia?

Incluso aquí es preciso tener cuidado; si por "penetrar más profundamente" o por "captar más directamente su esencia" se quiere decir llegar a un conocimiento más exacto o en un sentido cualquiera más objetivo, hay que responder sin ninguna duda *no*. A este respecto, siempre será posible, si se atiende a un modo de determinación objetiva, decir que el tú es una ilusión. Pero observemos que el término mismo de esencia es extremadamente ambiguo; por esencia puede entenderse o una naturaleza o una libertad; es tal vez propio de mi esencia en tanto libertad el poder conformarme *o no* a mi esencia en tanto naturaleza. *Es quizás propio de mi esencia el poder no ser lo que soy*: más simplemente, el poder traicionarme. No es la esencia en tanto naturaleza lo que yo alcanzo en el tú. En efecto, al tratarlo como *él* reduzco al otro a no ser más que naturaleza: un objeto animado que funciona de tal modo y no de tal otro. Por el contrario, al tratar al otro como tú, lo trato y lo comprendo como libertad, lo comprendo como libertad porque *es* también libertad y no sólo naturaleza. Más aún le ayudo en cierta manera a ser libre, colaboro a su libertad —fórmula que parece excesivamente paradójica y contradictoria, pero que el amor no cesa de verificar—. Mas, por otra parte, el otro es realmente *otro* en tanto libertad; en efecto, en tanto naturaleza se me presenta idéntico a lo que yo mismo soy como naturaleza; y es sin duda por este camino y sólo por este camino, como podré influir en él por sugestión (confusión tremenda y frecuente entre la eficacia del amor y la de la sugestión).

Gracias a esto se aclaran mis fórmulas de esta mañana. El otro en cuanto otro no existe para mí sino en la medida en que yo estoy abierto a él (o que él es un tú), pero yo no estoy abierto a él sino en la medida en que dejo de formar conmigo una especie de círculo en el interior del cual yo alojaría en cierto modo al otro o más bien su idea; ya que por relación a este círculo el otro deviene idea del otro —y la idea del otro ya no es el otro en cuanto otro, es el otro en cuanto que relacionado conmigo, desmontado, desarticulado o en vías de desarticulación.

14 de noviembre

Todo lo que es enunciable es pensable —o más exactamente no hay nada que pueda enunciarse que uno de nosotros no pueda en un momento dado creer, pensar—. Las facilidades del lenguaje son comparables bajo todo punto de vista a las que ofrece una red de comunicaciones extraordinariamente perfeccionadas. Pero en sí circular no es nada —y discurrir no es nada, es menos todavía—.

Estas observaciones me fueron sugeridas por no se ya que pseudoapreciación estética; pero, desgraciadamente, encontrarían también aplicación en tantas otras pseudometafísicas.

15 de noviembre

¿Sería posible plantear legítimamente la prioridad del acto por el que el yo se constituye como sí en relación a aquel acto en el que se postula la realidad de los otros? Y si dicha prioridad debe ser admitida, ¿cómo hay que entenderla? Puede ser concebida en sentido empírico o en sentido transcendental. Empíricamente, yo tengo mi dominio constituido por el conjunto de mis estados de conciencia; este dominio presenta el carácter distintivo de ser sentido, de ser *mi* dominio en cuanto que es sentido. Esto parece claro, pero en realidad no lo es en ningún grado; y la apariencia de claridad procede únicamente, a mi modo de ver, de una especie de representación materialista subyacente que sostiene esas fórmulas. En vez de aplicarnos a pensar lo sentido, en cuanto sentido, le sustituimos la idea de cierto acontecimiento orgánico, de algo que "ocurre" en la esfera según se dice perfectamente distinta y delimitada que llamo mi cuerpo. Creo que en realidad, en la base de toda noción empirista del primado de la conciencia de sí se encuentra la idea rudimentaria de que todo lo que es para mí debe antes pasar por mi cuerpo; la idea de una interposición absoluta de mi cuerpo —sin que se plantee ponernos de manera rigurosa a investigar de qué orden es la relación que une mi cuerpo a mí, o incluso qué significa el acto por el que yo afirmo que este cuerpo es mi cuerpo. Puede —no lo afirmo de modo absoluto— que haya aquí un círculo y que fatalmente estemos obligados a pasar del *feeling* a una cierta representación de mi cuerpo para explicar luego, en función del *feeling*, el privilegio en virtud del cual mi cuerpo es mi cuerpo. Tiendo a creer que, si queremos atenernos al punto de vista empírico, no puede irse más allá de la afirmación *este cuerpo* y que la mención *mi cuerpo* no aparece sino como una fuente de ininteligibilidad, de radical irracionalidad.

La cosa cambia completamente si nos situamos en lo que he llamado el punto de vista transcendental.

16 de noviembre

Señalar el obstáculo que cierta filosofía de la vida constituye para una meditación sobre el ser; dicha meditación se arriesga a parecer que se desarrolla de este lado o por debajo de esta filosofía —estas primeras notas son esenciales y nos proporcionan la clave.

"Ocultación —he escrito— de mi ser a mi conciencia por algo que no me es ni me puede ser dado". Mi vida no puede serme dada; y a pesar de las apariencias, mi cuerpo tampoco, en tanto que mi vida se encarna en él. Mi cuerpo no es ni puede ser objeto en el sentido en que lo es un aparato exterior a mí. Tendencia a minimizar lo más posible esta diferencia entre mi cuerpo y tal aparato que me pertenece (un reloj); los americanos *se hacen revisar* en las clínicas. Esto es revelador. Prácticamente se puede ir tan lejos como sea posible en esta dirección. Pero hay algo que escapa a toda revisión posible, hay el accidente, etc.

Tentación casi irresistible, tan pronto como se hace la distinción entre mi vida y mi ser, de plantear el problema al sujeto de este ser, de preguntarse en qué consiste; aquí todo esfuerzo de representación esboza una repuesta a este problema o a este pseudoproblema.

La pregunta "¿qué soy?" parece exigir una respuesta conceptualizable; pero al mismo tiempo toda respuesta conceptualizable se presenta como susceptible de ser rechazada o superada.

Pero, ¿es legítima esta pregunta? ¿Presenta algún significado? Aquí se imponen algunas especificaciones: cuanto más me adhiero a lo que hago, a mi ambiente social, etc., tanto *menos* se plantea realmente para

mí esta pregunta; siempre puedo *formularla*, pero produce un sonido hueco para mí; como cuestión real, es decir, que produce lo que yo llamo un sonido pleno, supone cierto desprendimiento, cierto distanciamiento de mí mismo con relación a lo que hago, a mi modo de participar en el mundo común de los hombres.

¿Se afirmará acaso que este desprendimiento es una abstracción ilegítima? Sin embargo es un hecho indiscutible el que mi vida entendida en este sentido (es decir, como participación en este mundo común) puede convertirse para mí en objeto de juicio, de apreciación, de condenación. *Mi vida es algo que puedo evaluar*. Dato central. Pero, ¿qué soy yo, que la evalúo? Imposibilidad de acogerse a la ficción de un yo transcendental. Este yo evaluador es él mismo calificado. Hay que añadir que mi vida, en la misma medida en que la vivo, está como sostenida por una evaluación implícita (adhesión o desmentido: pues puede suceder que yo lleve una existencia contra la cual algo en mí protesta de modo sordo y continuo). Esta situación compleja y bajo ciertos aspectos contradictoria es a la que me apunto cuando me interrogo sobre lo que soy. Pero precisamente porque es esta una situación real puedo huir de ella, puedo sustraerme a ella.

La estructura de nuestro mundo (habría que preguntarse, por otra parte, sobre el sentido de la palabra mundo) es tal, que en él es posible la desesperación, y es por ahí por donde se descubre el significado crucial de la muerte. Esta se presenta a primera vista como una invitación permanente a la desesperación y diría que a la traición bajo todas sus formas. Esto, por lo menos, en tanto sea considerada bajo la perspectiva de *mi* vida y de la afirmación por la cual me declaro idéntico a mi vida. Colaboración —en el sentido de la traición— de esta representación obsesionante de la muerte y del sentimiento de que mi vida no es captable fuera del instante vivido y que, por consiguiente, todo lazo, todo compromiso, todo voto se apoya sobre una mentira, sobre la eternización arbitraria de algo puramente efímero. Pero por esto toda fidelidad que sea rechazada o desarraigada, la traición misma, parece cambiar de naturaleza: es ella quien pretende ser la verdadera fidelidad, y trata a lo que nosotros designamos con este nombre, de traición —traición al instante presente, al yo real experimentado en cada instante—. Pero aquí estamos en lo impensable: sentar el principio de

la fidelidad al instante es transcender el instante. Esto no es, sin embargo, más que una refutación dialéctica que está, creo yo, desprovista de eficacia real. Por lo demás, una refutación eficaz en esto *debe* ser imposible: la desesperación es irrefutable. Aquí sólo cabe una opción radical, por encima de toda dialéctica.

Hago notar de paso que la fidelidad absoluta no puede sernos dada sino en ciertos testigos, como son sobre todo los mártires. Entregada a algo que es además del orden de la fe. Mientras que la experiencia de la traición está en todas partes, —en primer lugar en nosotros.

18 de noviembre

Paso del problema del ser al ¿qué soy? ¿Qué soy yo que me interrogo sobre el ser? ¿Qué calificación tengo para proceder a esta interrogación?

Paso del problema al misterio. Hay aquí una degradación: un problema entraña un misterio en tanto sea susceptible de repercusión ontológica (problema de la supervivencia).

El problema de las relaciones del alma y del cuerpo es más que un problema; y es ésta la conclusión implícita de *Existence et objetivité*[28].

Un irrepresentable concreto —un irrepresentable que es más que una idea, que sobrepasa toda idea posible, que es una presencia—. El objeto como tal no está presente[29].

21 de noviembre

Hablé ayer con el padre A... acerca de Teresa Neumann. Esta mañana pensaba con exasperación en la renuncia que opondrían todos los racionalistas a tales hechos, y reflexionando sobre mi propia exasperación llegué a pensar que se debía, sin duda, a que todavía subsiste en

28. *Apéndice* del *Journal Métaphysique (1913-1923)*.

29. Acceso posible a una teoría de la presencia eucarística (anotación del 10 de octubre de 1934).

mí una pequeña incertidumbre. Si yo estuviera absolutamente seguro, no experimentaría hacia los que dudan sino un sentimiento de pura caridad y de compasión. Y creo que esto va muy lejos. Me parece que la caridad está vinculada a la certeza. Esto habría que profundizarlo[30].

28 de noviembre

Una frase se ha puesto ante mis labios del mismo modo en que veo a un perro echado ante una tienda: "Hay una cosa que se llama vivir, hay otra que se llama existir; yo he elegido existir."

5 de diciembre

Esta mañana, después de las fatigas y emociones de estos últimos días (representación de *Mort de demain*), me encontraba en ese estado en el que uno no entiende nada de su propio pensar. Estaba tentado a decir: el término *misterio* se encuentra pegado como la etiqueta *se ruega no tocar*. Para comprender otra vez hay que referirse siempre al orden de lo problemático. El misterio es lo metaproblemático.

Utilizar, por otra parte, el principio que planteé el sábado a propósito de la realidad de los otros yo: nuestras posibilidades de negación y de rechazo presentan una consistencia y como un espesor crecientes a medida que nos elevamos en la jerarquía de las realidades[31].

6 de diciembre

Reflexionaba hace un instante sobre que nuestra *condición* —no defino exactamente este término por el momento— implica o requiere una

30. Hay aquí una idea que debe parecer paradójica: consiste, en efecto, en admitir que en la raíz del fanatismo no se halla en modo alguno la certeza —una certeza intemperante—, sino una desconfianza de sí, un temor que no se declara uno a sí mismo.

31. Es por eso por lo que es mucho más fácil negar a Dios que negar la materia (anotación del 10 de octubre de 1934).

especie de obturación sistemática del misterio en nosotros y en nuestro alrededor. Lo que interviene aquí es la idea casi imprecisable —¿es siquiera una idea?— *de lo completamente natural*. Conexión íntima entre lo objetivo y lo completamente natural. La aprehensión del ser no es posible sino mediante una penetración repentina efectuada a través del caparazón que nos rodea y que nosotros mismos hemos segregado. "Si no sois de nuevo como niños pequeños..." Posibilidad para nuestra "condición" de transcenderse a sí misma, pero mediante un esfuerzo heroico y necesariamente intermitente. La esencia metafísica del objeto como tal es quizás precisamente su capacidad de obturación. Esto es, por otra parte, no especificable; no podemos preguntarnos en presencia de un objeto cualquiera sobre el misterio que encierra. Esto no sería sino una pseudo-problemática[32].

11 de diciembre

Esta mañana me he fijado en el *recogimiento*. Hay ahí un dato esencial y muy poco elaborado, me parece. No solamente estoy en disposición de imponer silencio a las voces chillonas que invaden ordinariamente mi conciencia, sino que además, este silencio se presenta afectado de un índice positivo. Es en él donde puedo rehacerme. Es en sí un principio de recuperación. Me atrevería a decir que recogimiento y misterio son correlativos. Propiamente hablando, no hay recogimiento frente a un problema —al contrario, el problema me pone en cierto modo en un estado de tensión interior—. Mientras que el recogimiento es más bien distensión. Por otra parte, estos términos de tensión y distensión pueden por algunos aspectos propios, extraviarnos.

Si nos preguntásemos acerca de lo que puede ser la estructura metafísica de un ser capaz de recogimiento, se progresaría mucho hacia una ontología concreta.

32. Pero ahí está la raíz metafísica de toda *poesía* auténtica, pues la esencia misma de la poesía no es preguntar, sino afirmar. Vínculo íntimo entre lo poético y lo profético (anotación del 10 de octubre de 1934).

13 de diciembre

Será preciso indicar al comienzo de mi exposición que en mi pensamiento se intenta definir cierto clima metafísico que me parece el más favorable —si no el único favorable— para el desarrollo de las afirmaciones relativas al orden suprasensible.

18 de diciembre

Después de unas horas angustiosas de ceguera intelectual casi total, bruscamente he vuelto a comprender de nuevo y aún más claramente, al pasar por la montaña de Santa Genoveva.

Hay que observar:

1.° Que la exigencia ontológica, intentando comprenderse a sí misma, descubre que no es asimilable a la búsqueda de una solución.

2.° Que lo metaproblemático es una participación que funda mi *realidad* de sujeto (NO NOS PERTENECEMOS A NOSOTROS MISMOS), y la reflexión muestra que una participación semejante, si es real, no puede ser una *solución*; —pues dejaría de ser una participación de una realidad transcendente, para devenir (al degradarse) inserción efectiva.

Así pues, hay que proceder aquí a dos exámenes distintos, uno de los cuales prepara al otro sin condicionarlo, y ambos tienden, en cierto modo, uno hacia otro: *a)* investigación dirigida a la naturaleza de la exigencia ontológica; *b)* investigación dirigida a las condiciones en las cuales podría ser pensada una supuesta participación real; se descubre entonces que precisamente esta participación sobrepasa el orden de lo problemático —de aquello que se puede plantear como problema. Mostrar luego que de hecho, desde el momento en que hay presencia, estamos más allá de lo problemático, pero que al mismo tiempo, el resorte que pone en acción un pensamiento que procede por problemas y por soluciones confiere a cada decisión un carácter provisional, de modo que cualquier presencia podrá siempre dar lugar a problemas, pero tan sólo podrá hacerlo en la medida en que pierda su valor de presencia.

20 de diciembre

El conocimiento interior al ser, envuelto por él: misterio ontológico del conocimiento. No podrá ser conseguido sino por una reflexión a la segunda potencia que se apoye sobre una experiencia de la presencia.

22 de diciembre

He visto claramente la conexión que une el problema del sufrimiento (y sin duda del mal en general) al problema de mi cuerpo. El problema de la justificación metafísica del sufrimiento comporta una referencia (que puede estar encubierta) a mi sufrimiento o a un sufrimiento que hago mío, que asumo; hecha abstracción de esta referencia, pierde todo su significado. De ahí el sonido extrañamente hueco que ofrecen en este punto las consideraciones de un Leibniz (e incluso, en cierta manera, de un Spinoza, en razón incluso de su heroísmo). Sin embargo, la dificultad frecuentemente señalada surge aquí con todo su vigor: al parecer, el problema se plantea con una agudeza tanto mayor cuanto el sufrimiento invade mi ser más totalmente, y por otra parte, cuanto más es así, tanto menos puedo escindirlo en cierto modo de mí mismo y tomar posición ante él; hace cuerpo conmigo, él es yo.

23 de diciembre

Por ello, el problema del sufrimiento, visto en profundidad, tiende a tomar la forma que presenta en el libro de Job. Pero aislado de todo contexto teológico esto significa que cuanto más me afecta un sufrimiento, tanto más arbitrario es el acto por el que yo planteo este sufrimiento como exterior a mí y soportado accidentalmente; o sea, el acto por el que yo admito una especie de integridad previa de mi ser (esto se constata particularmente en el caso de un duelo o de una enfermedad). Todo esto, sin embargo, no lo veo por el momento sino a través de un velo; espero que éste no tardará en desgarrarse.

Lineamientos de la exposición hecha ante la Sociedad de Estudios Filosóficos de Marsella el 21 de enero de 1933 sobre el planteamiento y las aproximaciones concretas al misterio ontológico

A. Si se considera la situación actual del pensamiento filosófico de tal modo que se traduzca en el sentido de una conciencia que se esfuerza por profundizar en sus propias exigencias, parece que estamos conducidos a formular las siguientes observaciones:
   1.° Los términos tradicionales en los que algunos tratan, aún hoy, de enunciar el problema del ser despiertan comúnmente un recelo difícil de superar que tiene su origen menos en la adhesión, explícita o no, a las tesis kantianas o simplemente idealistas, que en una impregnación del espíritu por los resultados de la crítica bergsoniana que se constata incluso en aquellos que no podrían sumarse al bergsonismo en tanto que metafísica.
   2.° Por otra parte, la abstención pura y simple en presencia del problema del ser, que caracteriza a un gran número de doctrinas filosóficas contemporáneas, es una actitud insostenible en última instancia: o bien se reduce en efecto a una especie de suspensión que ni siquiera se deja justificar legítimamente y que es producto de la pereza o la timidez; o bien —y así es generalmente— se reduce, al menos indirectamente, a una negación más o menos explícita del *ser*, que encubre la intención de oponerse a las exigencias fundamentales de un ser cuya esencia concreta es estar, de todos modos, *comprometido*, y, por consiguiente, de enfrentarse con un destino que no sólo hay que sufrir, sino también hacerlo propio y, en cierta manera, recrearlo por dentro. Esta negación del ser no podría ser, en realidad, la *constatación* de una ausencia, de una carencia; no puede ser sino querida y por ende puede ser también rechazada.

B. Conviene, por otra parte, señalar que yo quĕ pregunto por el ser, no sé, en primer lugar *si* soy, ni *"a fortiori" lo que* soy —ni siquiera sé claramente qué significa esta pregunta: *¿qué soy?*, que aun así me obsesiona—. *Vemos pues, aquí, al problema del ser superar sus propios datos* y profundizar en el interior del propio sujeto que lo plantea. Al mismo tiempo se niega (o se transciende) en tanto que problema y se transforma en misterio.

C. Parece, en efecto, que entre un problema y un misterio hay una diferencia esencial, la de que un problema es algo con lo que me enfrento, algo que encuentro por entero ante mí, que por lo mismo puedo cercar y reducir, en tanto que un misterio es algo en lo que yo mismo estoy comprometido y que, en consecuencia, no es pensable sino como *una esfera en la que la distinción del en mí y del ante mí pierde su significado y su valor inicial*. Mientras un problema auténtico puede ser sometido a cierta técnica apropiada en función de la cual se define, un misterio transciende por definición toda técnica concebible. Sin duda, siempre es posible (lógica y psicológicamente) degradar un misterio para convertirlo en problema; pero tal procedimiento es profundamente vicioso y su origen debería ser buscado tal vez en una especie de corrupción de la inteligencia. Lo que los filósofos han llamado el problema del mal nos proporciona un ejemplo particularmente instructivo de esta degradación.

D. Por el hecho mismo de ser propio de la esencia del misterio el ser reconocido o el poder serlo, puede también ser desconocido y activamente negado; se reduce entonces a algo de lo que "he oído hablar", pero que yo rechazo como siendo sólo "para otros", y esto en virtud de una ilusión de la que esos "otros" son víctimas, ilusión que pretendo, en lo que a mí respecta, haber calado de parte a parte.

Toda confusión entre el misterio y lo incognoscible debe se cuidadosamente evitada: lo incognoscible no es, en efecto, más que un límite de lo problemático que no puede ser actualizado sin contradicción. Por el contrario, el reconocimiento del misterio es un acto esencialmente positivo del espíritu, el acto positivo por excelencia y en función del cual quizás se defina rigurosamente toda positividad. Todo parece ocurrir aquí como si yo disfrutara de una intuición que poseo sin saber inmediatamente que la poseo, una intuición que no podría ser propiamente hablando, *para sí*, pero que no se aprehende a sí misma sino a través de los modos de experiencia sobre los cuales se refleja y que ella misma ilumina mediante dicha reflexión. La labor metafísica esencial consistiría en-

tonces en una reflexión sobre esta reflexión, en una reflexión a la segunda potencia, por la cual el pensamiento *tiende* a la recuperación de una intuición que por el contrario se pierde, en cierto modo, en la medida en que se ejerce.

El recogimiento, cuya posibilidad efectiva puede ser considerada como el índice ontológico más revelador de que disponemos, constituye el medio real en cuyo seno esta recuperación es susceptible de cumplirse.

E. El "problema del ser" no será, pues, sino la traducción en un lenguaje inadecuado de un misterio que no puede ser dado más que a un ser capaz de recogimiento, a un ser cuya característica central consiste acaso en no coincidir pura y simplemente con su vida. Nosotros encontramos la prueba o confirmación de esta no coincidencia en el hecho de que evalúo mi vida de modo más o menos explícito, de que está en mi poder no sólo el condenarla con un veredicto abstracto, sino también el poner un término efectivo si no ya a esta vida considerada en sus profundidades últimas que quizá escapen a mis manos, sí al menos a la expresión finita y material a la que *soy libre de creer* que esta vida se reduce. El hecho de que el suicidio sea posible constituye, en este sentido, un punto de partida esencial para cualquier pensamiento metafísico auténtico. No solamente el suicidio: la desesperación *bajo todas sus formas*, la traición *bajo todos sus aspectos*, en tanto se presentan como negaciones efectivas del ser, que el alma que desespera se cierra a sí misma a la seguridad misteriosa y central en que hemos creído encontrar el principio de toda positividad.

F. No basta decir que vivimos en un mundo en el que la traición es posible *en cualquier instante, en cualquier grado*, bajo todas las formas; diríase que la misma estructura de nuestro mundo nos la recomienda, si no nos la impone. El espectáculo de muerte que este mundo nos propone puede ser considerado, desde cierto punto de vista, como una incitación perpetua a la negación, a la defección absoluta. Se podría decir además que el espacio y el tiempo, como modos conjugados de ausencia, al abandonarnos a nosotros mismos tienden a precipitarnos en la indigente instantaneidad del gozar. Pero al mismo tiempo, y correlativamente, parece pertenecer a la esencia de la desesperación, de la traición, de la misma muerte, el poder ser rechazadas, negadas: si la palabra transcendencia tiene un sentido, es precisamente esta negación lo que designa; más exactamente, esta superación (*Uberwindung*, más bien que *Aufhebung*). Pues la esencia del mundo es quizás traición o, más exactamente, no hay en el mundo una sola cosa de la que podamos estar seguros que su prestigio resistiría a los asaltos de una reflexión crítica intrépida.

G. Si ello es así, las aproximaciones concretas del misterio ontológico deberán ser buscadas no ya en el registro del pensamiento lógico cuya objetivación plantea un problema previo, sino más bien en la elucidación de ciertos datos propiamente espirituales, tales como la fidelidad, la esperanza, el amor, en los que el hombre se nos muestra enfrentado con la tentación de la negación, del repliegue sobre sí mismo, del endurecimiento interior, sin que el puro metafísico sea capaz de decidir si el principio de esas tentaciones reside en la naturaleza misma considerada en sus características intrínsecas e invariables o bien en una corrupción de dicha naturaleza, sobrevenida a consecuencia de una catástrofe que habría dado origen a la historia antes que insertarse en ella.

Quizás en el plano ontológico, la fidelidad es lo que más importa. En efecto, esta es el reconocimiento no teórico o verbal, sino efectivo, de un permanente ontológico, de un permanente que perdura y con relación a lo cual nosotros también duramos; de un permanente que implica o exige una historia, por oposición a la permanencia inerte o formal de una pura *vigencia*, de una ley. Es la perpetuación de un testimonio que a cada momento podría ser obliterado o negado. Es una atestación no sólo perpetuada, sino creadora, y tanto más creadora cuanto el valor ontológico de lo que atestigua es más eminente.

H. Una ontología así orientada está evidentemente abierta en la dirección de una revelación, que por otra parte, ella no sabría, ni exigir, ni presuponer, ni integrar, ni siquiera absolutamente hablando comprender, pero cuya aceptación puede en cierto modo preparar. A decir verdad, es posible que esta ontología no pueda desarrollarse *de hecho*, sino sobre un terreno previamente preparado por la re-

velación. Pero si se reflexiona no hay nada ahí que deba sorprender ni *a fortiori* escandalizar; el crecimiento de una metafísica no puede producirse sino en el seno de cierta situación que la suscita; ahora bien, la existencia del dato cristiano constituye un factor esencial de esta situación que el la nuestra. Sin duda, conviene renunciar de una vez para siempre a la idea ingenuamente racionalista de un sistema de afirmación valedero para el pensamiento *en general*, para la conciencia, *sea la que fuere*. Dicho pensamiento es el tema del conocimiento científico, un tema que es una idea y nada más que una idea. Mientras que el orden ontológico sólo puede ser reconocido personalmente por la totalidad de un ser comprometido en un drama que es el suyo, aunque desbordándolo infinitamente en todo sentido —un ser al que ha sido impartido el singular poder de afirmarse o de negarse, según que afirme el ser y se abra a él—o que lo niegue y, por eso mismo, se cierre, pues este dilema es donde reside la misma esencia de su libertad.

Aclaraciones

1.ª Desde este punto de vista, ¿qué sucede con la noción de prueba de la existencia de Dios?

Hay que someterla, evidentemente, a una esmerada revisión. A mi modo de ver, toda prueba se refiere a cierto dato que es aquí la creencia en Dios, en mí o en otro. La prueba no podrá consistir más que en una reflexión segunda del tipo que he definido; reflexión reconstructiva que se injerta sobre una reflexión crítica, una reflexión que es una recuperación, pero eso en la medida en que deviene tributaria de lo que he llamado una intuición ciega. Es evidente que la aprehensión del misterio ontológico como metaproblemática es el resorte de esta reflexión recuperadora. Pero notemos bien que se trata aquí de un movimiento reflejo del espíritu y en absoluto de un proceso erístico. La prueba sólo puede confirmarnos lo que en realidad se nos ha dado por otra parte.

2.ª ¿Qué sucede aquí con la noción de atributo de Dios?

Esto, en el plano filosófico, es mucho más oscuro. Por el momento sólo vislumbro vías de acceso a la solución; por otra parte, no hay solución más que donde hay problema, y la expresión problema de Dios es sin duda alguna contradictoria y hasta sacrílega. Lo metaproblemático es, ante todo, "la Paz que excede todo entendimiento", pero esta Paz es una paz viva y, como ha escrito Mauriac en *Noeud de Vipères*, una Paz que es alguien, una Paz creadora. Me parece que la Infinitud, la Omnipotencia de Dios no pueden, a su vez, ser establecidas sino por la vía refleja: nos es posible comprender que no podemos negar esos atributos sin caer de nuevo en la esfera de lo problemático. Esto vendría a significar que la teología a la que la filosofía nos conduce es esencialmente negativa.

3.ª Preguntarse acerca del sentido de la cópula en función de la idea de lo metaproblemático. Para mí, de modo general, hay ser en tanto hay enraizamiento en el misterio ontológico, y bajo este punto de vista diría que únicamente lo abstracto como tal no existe (toda su vida se encierra en lo problemático puro). Necesidad de referir el ser de la cópula al ser a secas. Este irradia en el ser de la cópula (el ser de Pierre irradia en la cópula *Pierre es bueno*).

Hay que volver a examinar de cerca lo que he dicho de la intuición porque aún no queda perfectamente claro para mí. En el fondo se trata de una intuición que sería en cierto modo eficiente y puramente eficiente —de la que en definitiva yo no podría disponer en modo alguno. Pero cuya presencia se manifestaría en la inquietud ontológica que se ejerce en el reflexión. Para aclarar esto habría que partir de un ejemplo, de una ilustración: quizás la exigencia de pureza o incluso de verdad. Esta intuición no está *en mí*. Hay ahí algo que averiguar, algo que inventar, si no se quiere permanecer en las negaciones.

En el fondo, lo que nos lleva a admitir esta intuición es el hecho de reflexionar sobre la paradoja de que *yo mismo no sé lo que creo* (paradoja que ha atraído mi atención desde hace mucho tiempo y que está por profundizar y precisar). Espontáneamente se admite lo contrario: es decir, que puedo hacer una especie de inventario de mis objetos de creencia o también un "desglose" entre lo que *creo* y lo que *no creo*, lo cual implica que me es *dada* o me es *sensible* una diferencia entre aquello a lo que me adhiero y aquello a lo que no me adhiero.

Cualquier especificación (que verse sobre tal contenido en el que yo afirmo saber que creo) presupone al menos la posibilidad de esa enumeración, de ese inventario. Sin embargo, por otra parte me parece que el ser al que va la creencia transciende todo inventario posible, o sea, que no puede ser una cosa *entre otras*, un objeto entre otros (e inversamente ese *entre otros* no tiene sentido sino para lo que es cosa u objeto).

Sin embargo, esto no queda claro en absoluto, ni siquiera para mí.

(Naturalmente, aquí no hay que tener en cuenta los artículos de un *credo* positivo, pues en este caso el inventario no ha sido hecho por mí; tenemos ahí un conjunto que nos está dado *como conjunto indivisible*, y la herejía consistirá precisamente en operar en el seno de este conjunto sustracciones arbitrarias.)

Se me dirá en efecto: ¿de *qué* creencia habla usted? ¿de *qué* fe?

También aquí se me invitará a especificar: si rehuso el hacerlo, se me reprochará el quedarme en una vaguedad tal que cualquier discusión, e incluso cualquier elucidación, son imposibles. Y, sin embargo, es preciso mantener esta fe global, masiva, como anterior a toda elucidación posible; ella implica una adhesión a una realidad de la que es propio el no *detallarse* ni *despacharse* en absoluto. Esta adhesión sería imposible si tal realidad no me estuviera presente; tal vez haya que decir: *si no me invistiera por completo.*

Profundizar lo más posible el hecho de que los *más consagrados son los más disponibles*. Un ser consagrado ha renunciado a sí mismo. Pero, ¿es del mismo modo para quien se haya consagrado a una causa social?

15 de enero de 1933

Aspectos fenomenológicos de la muerte.

Esta puede aparecer como expresión límite de nuestra corruptibilidad (lo es tal en el *Voyage au bout de la nuit*) o, por el contrario, como

"liberación pura" (como indisponibilidad límite, o al contrario, como indisponibilidad suprimida). Es desde un punto de vista diferente, más superficial, cuando podemos tratarla como traición.

Un ser que se ha hecho a sí mismo cada vez más disponible no puede no considerar la muerte como una liberación (pienso en lo que la Sra. F. nos refería en el coche a propósito de la muerte de la Sra. B.), y será imposible otorgar la menor validez a la opinión según la cual eso sería una "ilusión" (absurdo del: "Verá usted cómo es falso, o al menos usted lo vería si..."). ¿En qué medida la fe en esta liberación la hace efectivamente posible? Problema a plantear con la mayor nitidez (ya que lo que, en otro caso completamente distinto, no sería más que una "hipótesis"[33], deviene aquí una seguridad invencible, insuperable). Hago notar de paso que la idea cristiana de mortificación debe ser comprendida en función de esta "muerte liberadora". Es el aprendizaje de una libertad más que humana. Señalo también que hay una manera de aceptar la propia muerte —importancia suprema de los últimos momentos— por la que el alma se consagra (y quizá se hace disponible en el sentido que he intentado precisar). Error fundamental de Spinoza, al negar el valor de cualquier meditación sobre la muerte. Platón, al contrario, lo ha intuido casi todo. Considerar el suicidio en función de todo esto (pienso en el pequeño N., de cuya desastrosa muerte nos enteramos ayer). Disponer de sí de este modo es lo contrario de la disponibilidad como consagración de sí.

16 de enero

Esto es muy importante profundizarlo. El ser absolutamente disponible para los otros no se reconoce el derecho de disponer libremente de sí.

El suicidio ligado a la indisponibilidad.

33. El "quizá" del agnóstico es radicalmente inaceptable para el alma entregada.

19-20 de enero

Reflexión sobre la cuestión ¿qué soy? y sobre sus implicaciones. Cuando reflexiono sobre lo que implica la pregunta ¿qué soy? globalmente planteada me doy cuenta de que significa: esta misma cuestión, ¿qué capacidad tengo yo para resolverla? Y, en consecuencia, cualquier respuesta (a esta pregunta), *por proceder de mí*, debe ser puesta en duda.

Pero esta respuesta, ¿no podría proporcionármela otro? E inmediatamente surge una objeción: soy yo quien discierno la capacitación de ese otro para responderme y la validez eventual de su decir; pero ¿qué capacidad tengo yo para operar tal discernimiento? No puedo entonces referirme sin contradicción sino a un juicio absoluto, pero que al mismo tiempo sea más interior a mí mismo que el mío propio; pues por poco que yo trate ese juicio como *exterior* a mí mismo, la cuestión de saber lo que vale y cómo apreciarlo se plantea inevitablemente de nuevo. Por ello la cuestión, como tal, desaparece y se convierte en llamada. Pero quizá en la medida en que tomo conciencia *de esta llamada en tanto que llamada*, me veo precisado a reconocer que tal llamada no es posible sino porque en el fondo de mí hay algo distinto de mí, algo más interior a mí que yo mismo —y por ello mismo la llamada cambia de signo.

Se objetará: en un primer sentido esta llamada puede carecer de objeto real; puede perderse en cierto modo en la noche. Pero ¿qué significa la objeción? Que no he recibido respuesta a esta "pregunta", o sea, "que ningún otro ha respondido". Estoy aquí en el plano de la constatación o de la no constatación; pero de ese modo me encierro en el círculo de lo problemático (es decir, de lo que está situado *ante* mí).

24 de enero

Ayer, mientras nos paseábamos por encima de Menton, reflexioné de nuevo sobre el dominio de nuestro propio domīnio, que es manifiestamente paralelo a la reflexión a la segunda potencia. Está claro que este segundo dominio no es de orden técnico y no puede ser sino el privilegio de algunos. En realidad el pensamiento en general es el *se*, y el *se* es el hombre de la técnica, como también es el sujeto de la epistemología,

cuando esta considera el conocimiento como una técnica, y éste es, creo yo, el caso de Kant. Por el contrario, el sujeto de la metafísica se opone esencialmente al *se*; esencialmente no es *uno cualquiera* (el *man in the street*). Toda epistemología que pretende fundarse sobre el pensamiento en general va hacia la glorificación de la técnica y del hombre de la calle (democratismo del conocimiento, que *en el fondo lo arruina*). Por otra parte, no hay que olvidar que esta técnica está ella misma degradada respecto a la creación que ella presupone y que es también transcendente al plano en que reina el *uno cualquiera*. El *se* es también una degradación, pero admitiéndolo se le crea; vivimos en un mundo en el que esa degradación toma cada vez más aspecto de realidad.

2 de febrero

Cuento con retomar y profundizar todo esto. Se ha de decir que el misterio es un problema que se entromete en sus propias condiciones inmanentes de posibilidad (no en sus datos). La libertad, ejemplo fundamental.

¿Cómo puede ser efectivamente pensado lo no problematizable? En tanto trate el acto de pensar como un modo de mirar, esta cuestión no podrá tener solución. Lo no problematizable no puede ser mirado u objetivado, y esto por definición. Sin embargo, esta representación del pensamiento es precisamente inadecuada; hay que lograr hacer abstracción de ella. Aunque hay que reconocer que es extremadamente difícil. Lo que yo veo es que el acto de pensar es irrepresentable y debe aprehenderse como tal. Es más, debe aprehender toda representación de sí mismo como esencialmente inadecuada. Pero la contradicción implicada en el hecho de pensar el misterio cae por sí misma si cesamos de adherirnos a una imagen objetivante y falaz del pensamiento.

6 de febrero.

Retomo mis observaciones del 16 de enero último. ¿Por qué el ser absolutamente disponible para otro no se reconoce el derecho de dis-

poner de sí? Precisamente porque disponiendo así de sí mismo (suicidio) se hace indisponible para los otros, o por lo menos obra como alguien a quien no le importa en absoluto el quedar disponible para ellos. Hay, pues, ahí una solidaridad absoluta. Oposición rigurosa entre suicidio y martirio. Todo esto gravita en torno a la fórmula: el alma más esencialmente entregada es *ipso facto* la más disponible. Ella se quiere instrumento, pero el suicidio es el hecho de negarse como instrumento.

Mis observaciones del 24 de enero (Menton) siguen pareciéndome importantes; es evidente que el *se* es una ficción, pero todo sucede como si esta ficción se transformara en realidad; es tratada cada vez más manifiestamente como realidad (sin embargo, el técnico no es puro técnico; la técnica no puede ejercerse más que allí donde se realice un mínimo de condiciones de equilibrio psicofisiológicas, y cabría, por otra parte, preguntarse si en último análisis una técnica que versara sobre estas mismas condiciones sería posible).

Volver sobre la noción de problematización. Me parece que todo esfuerzo de problematización está condicionado por la posición ideal de cierta continuidad de la experiencia que hay que salvaguardar *contra* las apariencias. A este respecto, desde el punto de vista de una problemática, sea cual sea, milagro = sinsentido, no se reconocerá nunca bastante explícitamente. Sin embargo, ¿no podrá ser criticada la idea misma de este continuum empírico? Habría que averiguar la relación exacta entre esta manera de plantear la cuestión y mi definición del misterio. Esto habrá que examinarlo sin duda a partir de un problema concreto (el encuentro).

Tendería a decir que esta continuidad implicada en toda problematización es la de un "sistema para mí". Mientras que en el misterio es precisamente de otro lado de todo "sistema para mí" donde me encuentro situado. Estoy comprometido *in concreto* en un orden que, por definición, no podrá ser nunca objeto o sistema para mí, sino sólo para un pensamiento que me supera y me comprende y con el que ni siquiera idealmente puedo identificarme. Aquí el término *más allá* cobra verdaderamente su sentido pleno.

Toda problematización es relativa a "mi sistema", y "mi sistema" es prolongación de "mi cuerpo".

Este egocentrismo será discutido, pero en realidad una teoría científica, sea la que sea, deviene en último análisis tributaria del *percipio*, y de ningún modo únicamente del *cogito*. El *percipio* constituye el centro real, si bien esmeradamente disimulado, de toda problematización, cualquiera que sea.

Desde otro punto de vista pensaba yo hace un instante que de lo que aquí se trata es de encontrar una transposición especulativa de ese teocentrismo práctico que adopta como centro Tu Voluntad y no la mía. Esto me parece esencial. Pero hay que ver, por otra parte, que este mismo teocentrismo presupone afirmaciones teóricas a las que es extremadamente difícil llegar a dar forma: Tu Voluntad no me es absolutamente dada en el mismo sentido en que lo es mi deseo de vivir, mi apetito; Tu Voluntad es para mí algo a *reconocer*, a *leer*, en tanto que mi apetito exige pura y simplemente; pura y simplemente se impone.

7 de febrero

Cuanto más se piensa el pasado *in concreto*, menos sentido tiene declararlo inmutable. Lo que es independiente del acto presente y de la interpretación re-creadora es cierto esquema de acontecimientos que no es más que abstracción.

Ahondamiento del pasado —*lectura* del pasado—.

Interpretación del mundo en función de las técnicas, a la luz de las técnicas. El mundo *legible, descifrable*.

Para resumir diría que la creencia en un pasado inmóvil es debida a un error de óptica espiritual. Se me dirá: el pasado tomado en sí mismo no cambia, lo que cambia es nuestro modo de considerarlo. Pero ¿no es preciso aquí ser idealistas y decir que el pasado no es separable de la consideración que recae sobre él? Se dirá también: Es un hecho inmutable que Pierre ha realizado tal acto en tal momento del tiempo; la interpretación de este acto sólo puede cambiar, y ella es exterior a la realidad del acto de Pierre y de Pierre mismo. Pero precisamente sospecho que esta última afirmación es falsa, sin poder absolutamente demostrarlo. Me parece que la realidad de Pierre —infinitamente transcendente al acto de Pierre— queda comprometida en

esta interpretación que renueva y recrea este acto. Quizá sea esto una idea absurda; habrá que verlo. Pero diría de buen grado que la realidad de Pierre forma cuerpo de modo casi inespecificable con la capacidad de ahondamiento que se ejerce posteriormente sobre sus actos, sobre este dato que se pretende inmutable. Esto es infinitamente claro en el plano supremo, en el orden cristológico, pero cada vez más oscuro e incierto a medida que se desciende a lo insignificante. Pero lo insignificante es sólo un límite; la importancia del arte novelesco en su máxima expresión es el mostrarnos que en rigor no existe y no puede existir.

8 de febrero

Mi historia no me es transparente; no es mi historia sólo porque no me es transparente. En este sentido no puede ser integrada en mi sistema, e incluso lo quebranta.

11 de febrero

Todo esto, creo, exigiría ser elaborado. En el fondo, "mi historia" no es una noción clara. Por un lado, me interpreto a mí mismo como objeto de una biografía posible. Por otro, a partir de una experiencia íntima de mí mismo, desenmascaro la ilusión que está en el corazón de toda biografía concebible, percibo toda biografía como una ficción (esto es lo que he indicado al final de mi nota sobre el *Gogol* de Schloezer).

14 de febrero

Reflexionar sobre la autonomía: creo que no se puede hablar legítimamente de autonomía sino en el orden de la *administración* y de lo *administrable*. El conocimiento —el acto o la obra del conocer—, ¿puede ser asimilado a una administración?

15 de febrero

Gestión de un patrimonio, de un bien. La misma vida, asimilada a un bien, y tratada como susceptible de ser a su vez administrada. En todo esto hay lugar para la autonomía; pero cuanto más nos acerquemos a la creación, menos se podrá hablar de autonomía, o más bien sólo se podrá hacerlo en un nivel inferior, el de la explotación; por ejemplo, el artista que explota su inspiración.

Idea de disciplinas autónomas, interpretada también en función de la gestión. Idea de cierto fondo por explotar, que comporta como un utillaje o capital especialmente destinado para ello. Esta idea pierde toda significación a medida que nos elevamos a la noción de pensamiento filosófico. Sí, eso es: la disciplina es tratada como campo o modo de explotación.

Relacionar esto con la noción misma de verdad; explicitar el postulado o el modo de figuración latente que sobrentienden aquellos que creen que el espíritu debe ser autónomo en la búsqueda de la verdad. Esto no me queda perfectamente claro aún hoy. Me parece que se parte siempre de la doble noción de un campo a poner en explotación y de un equipamiento que harían dicha explotación posible. Es como si se rehusara admitir que este instrumental puede ser completado *ab extra*. Idea de una triquiñuela que, por demás, se declara imposible de realizar efectivamente.

Me inclino a pensar que la idea de autonomía está unida a una suerte de reducción o particularización del sujeto. Cuanto más integralmente entro en acción, es menos legítimo decir que soy autónomo (en este sentido el filósofo es menos autónomo que el científico, y el sabio mismo menos autónomo que el técnico). La autonomía vinculada a la existencia de una zona de actividad rigurosamente circunscrita. Si esto es así, toda la ética kantiana descansa sobre un monstruoso contrasentido, una especie de aberración especulativa.

Mi vida, considerada en la totalidad de sus implicaciones —suponiendo que pudiera serlo—, no me aparece como administrable (ni por mí ni por ningún otro). Y en esta medida es como puedo captarla como insondable (cfr. anotación del ocho de febrero pasado). Entre lo que administra y lo que es administrado debe existir cierta adecuación,

que aquí parece faltar. En el orden de mi vida administración implica mutilación (mutilación por otra parte indispensable, bajo ciertos aspectos, pero bajo otros, sacrílega).

Por esto se está obligado a transcender la oposición autonomía-heteronomía. Pues la heteronomía es la administración por otro pero, aún así, administración; se sigue en el mismo plano. En los ámbitos del amor o de la inspiración, esta distinción pierde todo sentido. A cierta profundidad del yo, y en una zona donde las especificaciones prácticas se funden ("fundirse" más bien que "fundarse"), los términos autonomía y heteronomía resultan inaplicables.

16 de febrero

¿Ignoro entonces, en todo esto, el auténtico sentido del término autonomía, la idea de una espontaneidad racional que se cumple con el planteamiento mismo de la ley? ¿Qué ocurre aquí, en definitiva, con la idea de una razón que legislase universalmente para sí? O más profundamente aún, ¿qué dignidad metafísica conviene otorgar al acto mismo de legislar? En realidad, ahí radica todo el problema. Estoy convencido de que la legislación no es sino el aspecto formal de la administración y, por consiguiente, no la transciende. Entonces todo lo que se sitúa más allá de la administración está por lo mismo más allá de la legislación.

La autonomía como no-heteronomía. Entiendo por esto que, fenomenológicamente hablando, dicha autonomía se refiere a una heteronomía presupuesta y rechazada; es el "yo solo" del niño que comienza a andar y rechaza la mano que se le tiende. "Quiero hacer mis cosas yo mismo", tal es la fórmula germinal de la autonomía; versa esencialmente sobre el *hacer* e implica, como señalaba yo el otro día, la idea de cierto campo de actividad circunscrito en el espacio y en el tiempo. Todo lo que pertenece al orden de los intereses, sean los que sean, se puede tratar con relativa facilidad como una provincia, como un distrito así delimitado. Más aún: puedo administrar, o tratar como administrable, no solamente mis bienes, mi fortuna, sino todo lo que, aun de lejos, puede asimilarse a una fortuna o, más generalmente, a un *tener*. Por el contrario, en la medida en que la categoría del tener llegue a ser inaplicable aquí, ya no podré hablar de administración en ningún sentido, sea por otro sea por mí mismo, tampoco, por tanto, de autonomía.

21 de febrero

Desde que nos hallamos en el ser, estamos más allá de la autonomía. He aquí por qué el recogimiento, en cuanto que es una nueva toma de contacto con el ser, me traslada a un ámbito en el que la autonomía ya no es concebible, y esto es igualmente cierto respecto de la inspiración, de todo acto que compromete globalmente lo que soy. (El amor hacia un ser es rigurosamente asimilable a la inspiración bajo este aspecto.) Cuanto más soy, cuanto más me afirmo como siendo, menos me concibo como autónomo. Cuanto más llego a pensar mi ser, menos se me presenta como perteneciente a su jurisdicción propia[34].

26 de febrero

Suponiendo que una aportación absoluta, un don enteramente gratuito haya sido hecho al hombre —ya sea a algunos, ya a todos— en el curso de la historia, ¿en qué sentido el filósofo está obligado, o simplemente tiene el derecho e incluso la posibilidad de hacer abstracción de ello? Invocar aquí a la autonomía (o el principio de inmanencia, que en el fondo viene a ser lo mismo) sería decir: "Esta aportación constituye en el seno del devenir dialécticamente regulado del pensamiento un cuerpo extraño, un escándalo; en tanto

34. Estas proposiciones presentan un carácter *axial* para una metafísica que tiende a asignar a cierta humildad ontológica el lugar que la mayoría de las filosofías tradicionales, desde Spinoza, han concedido a la libertad, al menos en la medida en que éstas implican la pretensión en el sujeto de identificarse racionalmente a sí mismo con cierto Pensamiento inmanente al Todo. Es la posibilidad de semejante identificación lo que niega radicalmente una metafísica como la que yo intento definir aquí (anotación del 11 de septiembre de 1934).

que filósofo, al menos, yo no puedo reconocerlo". Este no reconocimiento, ¿está incluido en la noción misma de filosofía? En resumen, se rechaza que se pueda producir cierta intrusión en un sistema que se considera cerrado. —Pero *en concreto*, ¿qué significa eso para mí, un filósofo? Este sistema no es mi pensamiento, lo desborda; mi pensamiento está tan sólo insertado en cierto desarrollo indefinido, pero con relación al cual se considera co-extensivo por derecho[35].

Sobre el tener.

Cierta unidad-sujeto o cierto *quien* con funciones de unidad-sujeto se convierte en centro de inherencia o de aprehensión por relación a cierto *quid*, que él refiere a sí mismo, o que tratamos como si se refiriese a sí mismo. Hay en ello una relación que sólo es transitiva en el plano gramatical (y aun así el verbo tener no se emplea casi nunca en pasiva, lo que es bastante significativo) y que siendo esencialmente *afectante* para la unidad-sujeto, tiende a pasar a ésta, a transformarse en un estado de esta unidad-sujeto, sin que esta transmutación o reabsorción pueda efectuarse totalmente.

Para *tener* efectivamente hay que *ser* en algún grado, es decir, ser inmediatamente para sí, sentirse como afectado, como modificado. Dependencia recíproca del ser y del tener.

Observo que hay un paralelismo riguroso entre el hecho de tener los dibujos en su carpeta de X..., que se enseñarán a un visitante, y el hecho de tener las ideas sobre tal o cual cuestión que se expondrán si llega el caso. Lo que se tiene es, en el fondo, por definición exhibible. Es interesante señalar cuán difícil es sustantivar este to on; to on se convierte en ecomenon apenas es tratado como ostensible. Pero hay un sentido en el

35. Lo desborda, he dicho, y no es falso, pero él es quien más esencialmente lo transciende. Aquí convendría probablemente pararse en la noción del "en tanto que", y yo estaría dispuesto a pensar que el filósofo *en tanto que* filósofo, es decir, en la medida en que opera en el seno de su propia realidad una discriminación que lo mutila, se traiciona precisamente como filósofo; pues la función de los espíritus filosóficamente más vivos del siglo pasado, un Schopenhauer, un Nietzsche, ha consistido precisamente en sacar a la luz esta especie de dialéctica en virtud de la cual el filósofo se ve precisado a negarse a sí mismo, como "Fachmensch", como especialista (anotación de septiembre de 1934.

que el tener conciencia significa exponer ante sí mismo. La conciencia, como tal, no es un tener, un modo de tener, pero puede ser un goce que versa sobre algo que ella trata como un tener. Todo acto supera al tener, pero puede luego a su vez ser tratado como un tener, y eso en virtud de una especie de degradación. Observo que el secreto, por oposición al misterio, es esencialmente un tener en cuanto que es expresable.

Hay que constatar que todo tener espiritual tiene su origen en un inexpresable (mis ideas enraizadas en lo que yo soy), pero lo que caracteriza este inexpresable como tal es que no me pertenece; es esencialmente *unbelonging*. Hay, pues, un sentido en el que no me pertenezco; precisamente el sentido en el que no soy absolutamente autónomo.

27 de febrero

Exponemos lo que tenemos, revelamos lo que somos (parcialmente, por supuesto).

La creación como liberación de lo inexpresable. Pero no hay filosofía donde no hay creación filosófica; no puede la filosofía, sin negarse o traicionarse, cristalizar en resultados susceptibles de ser simplemente asimilados o poseídos después.

1 de marzo

¿No podríamos partir del tener para definir el deseo? Desear es poseer sin poseer nada, o sea, que el elemento psíquico no objetivo del tener existe ya por entero en el deseo; pero es precisamente esta separación de su elemento objetivo lo que explica el carácter lancinante del deseo.

4 de marzo

Mi convicción más íntima e inquebrantable —y si es herética, peor para la ortodoxia— es que, a pesar de lo que han dicho tantos autores es-

pirituales y doctores, Dios no quiere ser amado por nosotros *en contra* de lo creado, sino glorificado a través de lo creado y a partir de ello. Esta es la razón por la que tantos libros de devotos se me hacen insoportables. Ese Dios que se erige contra lo creado, celoso en cierto modo de sus propias obras, no es a mis ojos sino un ídolo. Es una liberación para mí el haber escrito esto, y declaro hasta nueva orden que seré insincero cada vez que pueda dar la impresión de enunciar una afirmación contraria a lo que acabo de escribir. Embarazo insoportable ayer con X..., yo le declaraba mi aversión por todo lo que es "confesional". Él no lo comprende, y lo achaca a orgullo por mi parte; siendo así que lo contrario es lo cierto[36].

5 de marzo

Habría que matizar un poco, naturalmente, lo que escribí ayer. Corresponde a mi estado actual; pero sé que me hallo en una fase todavía rudimentaria.

He vuelto a oír la *Missa Solemnis*, dirigida por Weingartner, con la misma emoción que en 1918. No hay obra que sintonice mejor con lo que yo pienso. Es un comentario luminoso.

8 de marzo

A propósito de una frase de Brahms que me ha perseguido toda la tarde (en uno de los *Intermezzi*, op.118, si no me engaño) he comprendido de repente que hay una universalidad que no es de orden conceptual, y en eso está la clave de la idea musical. Pero ¡cuánto cuesta comprenderlo! La idea no puede ser sino el fruto de cierta gestación espiritual. Analogía íntima con el ser vivo[37].

36. Lo que es en todo caso absolutamente cierto para mí es que toda tentativa de *psicología divina*, toda pretensión de imaginar la actitud de Dios frente a mí me inspiran una desconfianza incoercible. Me resulta totalmente imposible admitir que podamos instalarnos de algún modo idealmente en Dios, y entiendo con eso el ponernos en su lugar para volvernos luego desde ahí hacia nosotros mismos. No se me ocultan las graves dificultades de orden metafísico y teológico que se derivan ciertamente de tal imposibilidad, pero debo confesar que el uso que la mayor parte de los teólogos hacen de la idea de analogía para sacarse de apuros, me parece prestarse a las más graves objeciones. Mi posición sobre este punto me parece a mí mismo expuesta, frágil, profundamente insatisfactoria (anotación del 13 de septiembre de 1934).

10 de marzo

He vuelto a pensar en el suicidio: en el fondo la experiencia parece mostrarnos que los hombres pueden ser *disposed of, got rid of*. Me considero, pues, como capaz, también yo, de ser *disposed of*. Pero aquí habría que determinar exactamente los límites en los cuales esta experiencia externa de la moralidad de los otros se halla realmente efectuada. Esta es en realidad tanto más completa cuando se trata de seres que nunca han contado (existido) para mí. Por el contrario, el *being disposed of* pierde cada vez más su significación para seres que, pese a no haber nunca realmente importado para mí, siguen necesariamente importando. (La "noción" (?) que traduce la expresión pertenecer al pasado no es unívoca; es susceptible de una degradación indefinida. No toma toda la dureza de su sentido sino cuando se trata de un instrumento inútil que se deja de lado, un trasto viejo.) Se me dirá, naturalmente, que hay que establecer una distinción entre el otro como objeto, que es verdaderamente *got rid of*, y todo un conjunto de superestructuras subjetivas que mi espíritu le añade y que sobreviven a este objeto en la medida en que mi mismo espíritu le sobrevive. Pero, como los neohegelianos han visto con admirable lucidez, esta distinción es en realidad muy precaria y sospechosa. Tampoco resulta aplicable sino en extremo; pierde progresivamente su sentido cuando se trata de un ser que tenga realmente algo que ver con mi vida. Esto no puede negarse sino pretendiendo que la expresión tener que ver resulta aquí inaplicable y que sólo el monadismo absoluto es verdadero. Si no lo es, y para mí es manifiesto que, en efecto, no lo es, hay que reconocer que este planteamiento es imposible donde exista una intimi-

37. Esto también habría que profundizarlo y elaborarlo. Es cierto que Bergson tiene razón cuando dice que estamos aquí en un orden en el que la duración se incorpora en cierto modo a aquello mismo que ella misma prepara y conduce a término. Pero donde quizá Bergson no ha proyectado luz suficiente es en lo que podríamos llamar el aspecto estructural de este orden de realidad (anotación del 13 de septiembre de 1934).

dad efectiva. Una intimidad: tal es realmente aquí la noción fundamental.

Pero entonces queda claro que yo no puedo considerarme a mí mismo como pudiendo ser *disposed of* sino a condición de tratarme como un mero extraño, o sea, dejando de lado toda posibilidad de obsesión (tomo aquí el término en su acepción inglesa). Llegaría a la conclusión de que cuanto más haya realizado en mí una intimidad efectiva y profunda conmigo mismo, tanto más motivo habrá para tener por sospechosa y absurda la representación que me formo de mí mismo como de un objeto con el que me sería lícito dar definitivamente al traste. (Ni que decir tiene que cuando empleo obsesión evoco las consecuencias que puede acarrear para mí un crimen del que soy autor; no me desembarazo realmente de mi víctima; me sigue estando presente en el seno mismo de la obsesión que me he infligido creyendo suprimirla.) Se me dirá aún: todo el problema consiste en saber si la víctima tiene conciencia de esta obsesión que ella suscita en aquel que cree haberla suprimido de su universo. Pero aquí habría que volver a examinar muy de cerca el mismo problema de la conciencia, y en primer lugar renovar la terminología agostada que acostumbramos usar para formularlo. Es evidente que si me adhiero a cierto paralelismo psicofísico me veré tentado a declarar que donde un cuerpo como tal se halla destruido, la misma conciencia queda abolida. Queda por saber qué es lo que se ha de pensar de dicho paralelismo.

A mi parecer, la disposición del mundo es tal, que en cierto modo nos vemos expresamente invitados a creer en este paralelismo y, por consiguiente, en la realidad de la muerte. Pero al mismo tiempo una voz más secreta, unos indicios más sutiles nos hacen presentir que podría muy bien tratarse ahí de un simple decorado, decorado que habría que tratar y apreciar como tal. Aquí aparece la libertad, enfrentada con estas apariencias, libertad que a medida que se despierta discierne en las fronteras de la experiencia qué sé yo qué complicidades, qué promesas —alusiones que, tanto unas como otras, se esclarecen y refuerzan— para una liberación, una aurora, aún inimaginadas.

A propósito de la muerte, de la mortificación: comprender que, cristianamente hablando, la muerte representa respecto de la vida un más, o el paso a un más, una exaltación, y no, como se ha creído, debido a un

contrasentido funesto, una mutilación, una negación. Si fuera verdad, Nietzsche tendría toda la razón; pero se ha equivocado porque se ha limitado a una noción completamente naturalista de la vida, y desde este punto de vista el problema no tiene ya sentido alguno. La vida así entendida excluye el más allá, la sobreelevación; no puede ser ya transcendida.

Sin fecha

Sobre el problema del ser.

El problema del ser tiende a plantearse en primer lugar como la cuestión de saber cuál es la materia última del mundo. Búsqueda que se revela por su misma esencia decepcionadora: la reflexión mostrará sucesivamente que la misma noción de materia es oscura, ambigua, tal vez inaplicable al mundo en su conjunto; pero sobre todo que esta materia, aun suponiendo que sea identificable, podría muy bien no ser lo esencial. De ahí un intervalo, un margen, entre la exigencia oscura en sí misma que ha dado origen al problema y los términos en los que este problema fuera o pudiera ser resuelto; incluso si el problema fuera o pudiera ser resuelto, la exigencia no se vería satisfecha. Esta exigencia, por ende, tiende a formar conciencia de sí más directamente. Entonces se opera el paso a la idea de una organización o de una estructura inteligible.

Este es uno de los caminos posibles.

Pero hay otros: reflexión sobre la idea de apariencia, sobre el mismo hecho de que haya apariencias; por otra parte, reflexión sobre el hecho de la afirmación.

Hay apariencias que pueden manifiestamente ser descubiertas como tales. El espejismo bajo todas sus formas. Pero en este orden no obtenemos más que rectificaciones. La tentación será grande, sin embargo, a prolongar aquí todas las líneas tratando la experiencia en su totalidad como fainomenon.

Pero entonces se planteará aquí un problema criteriológico muy difícil; el mismo que se plantea, por ejemplo, cuando se introduce la distinción entre cualidades primarias y cualidades secundarias. La reflexión acabará por descubrir que las cualidades primarias no están necesariamente investidas de una prioridad ontológica respecto de las cualidades

secundarias. Incluso aquí vemos en acción una exigencia que experimenta una dificultad radical para hacerse transparente a sí misma.

Problema de la afirmación. Toda ontología se concentra en torno al acto de afirmar, considerado, a decir verdad, no ya en sí como acto, sino en su intencionalidad específica. Por otra parte, es precisamente en esa zona donde se establecerá una especie de vecindad peligrosa entre la ontología y la lógica propiamente dicha.

12 de marzo

Nunca ni en ningún caso puede presentarse la afirmación como generadora de la realidad de lo que afirma. La fórmula, en este caso, es: lo afirmo, porque es. Esta fórmula traduce ya, por otra parte, una primera reflexión, pero en esta fase el *eso es* aparece como situado fuera de la afirmación, como anterior a ella; ésta se refiere a un dato. No obstante, una segunda reflexión va a tener lugar aquí. La afirmación al reflexionar sobre sí misma se ve precisada a meterse en el terreno reservado y como consagrado del *eso es*. Entonces me digo: pero este *eso es* supone a su vez una afirmación. De ahí una regresión que parece no tener límite, a no ser que se plantee la misma afirmación como generadora. Sin embargo, no estrujemos demasiado este argumento. Admitamos una especie de asedio previo del yo por el ser; por el yo entiendo aquí el sujeto que afirma. Este sujeto no deja de intervenir como mediador entre el ser y la afirmación; entonces se plantea el problema que propuse en mis notas del 19 de enero, pues, inevitablemente me siento llevado a preguntarme cuál es el estatuto ontológico de este yo con relación al ser que lo asedia. ¿Se halla sumergido en él o, por el contrario, lo domina de algún modo? Pero si lo domina, ¿qué es lo que le confiere tal dominio y qué significación tiene exactamente?

14 de marzo

¿Diremos que una reflexión más profunda nos llevará a reconocer que la afirmación supone un poder de planteamiento que se adelantaría a ella en cierto modo y le entregaría la substancia de lo que esta afirmación profiere? Es muy probable que esto sea verdad, pero esta verdad, ¿cómo puedo abordarla?

Cabe hacer notar, en todo caso, que este poder de planteamiento es por su misma esencia transcendente con relación a lo metaproblemático (cfr. nota del 6 de febrero último).

La angustia de estos días sobrepasa toda medida. La Conferencia para el desarme está para expirar. Incidente en Kehl, donde reina el terror. Hay momentos en los que vivo con la impresión de que la muerte se nos echa encima a todos, a todo lo que amamos. Yendo a casa de V... esta tarde, por la calle La Condamine, he tenido una especie de iluminación, esta simple idea: "Piensa que el sueño se está convirtiendo en pesadilla, y cuando la pesadilla llegue a su paroxismo, te despertarás. Eso será lo que tú llamas hoy la muerte." Esto me ha confortado. Es un modo de soportar la idea de la destrucción de París, que me obsesiona.

16 de marzo

> Los misterios no son verdades que están por encima de nosotros, sino verdades que nos abarcan.
>
> R. P. Jouve

31 de marzo

A propósito del suicidio de N. ¿Está en mi poder el reducirme a una impotencia absoluta? ¿Puedo usar mi voluntad para reducirme a un estado en el que ya no estaré en condiciones de querer nada ni de poder nada? ¿Se presta la realidad a esta defección absoluta o que, si más no, se tiene por tal? Lo menos que puede afirmarse es que la realidad parece en todo caso estar expresamente organizada para alimentar en mí esta creencia en la posibilidad de semejante acto y en su eficacia decisiva. Me veo estimulado por todas las apariencias concertadas alrededor mío a creer que puedo efectivamente *get rid of myself.*

Así se expresa una fenomenología del suicidio que consiste en examinar cómo el suicidio no puede por menos de aparecerme como liberación total, pero en la que el liberador, al liberarse a sí mismo, por ese mismo hecho se suprime.

Pero queda lugar para otra forma de reflexión, que es hiperfenomenológica: esas apariencias concertadas, ¿son verídicas? Parecen coligadas para hacerme creer que mi libertad aquí es radical; pero, ¿es posible esta acción absoluta de mí sobre mí mismo? Si así fuera, me hallaría autorizado a reivindicar para mí una especie de "aseidad", puesto que yo no seguiría existiendo sino gracias a un permiso continuo que me concedería a mí mismo. Todo el problema está en saber qué especie de realidad es la mía en un mundo cuya estructura es tal que tolera lo que he llamado una defección absoluta. Es evidente, en todo caso, para mí que tal mundo excluye hasta la posibilidad de una participación en el ser que funda mi realidad de sujeto. Ya no soy solamente algo que se ha producido, *something that happened to be*, sino que a este acontecimiento al cual me veo reducido, atribuyo al mismo tiempo el poder más radical sobre sí. ¿No hay una contradicción interna? En otros términos, yo soy mi vida; pero ¿puedo aún pensarla?

11 de abril

Me doy cuenta una vez más de esto: para cada uno de nosotros, a cada instante, lo peor, lo que consideramos lo peor, es posible: ninguna garantía objetiva. Esto tiene que poder conciliarse con la idea de un Dios y de un Dios Todopoderoso. Ahora bien, el hecho de que lo peor sea posible, ¿no prueba la debilidad infinita de Dios? Entre esta debilidad infinita y este poder infinito parece que se opere una unión misteriosa, una coincidencia más allá del orden de las causas.

23 de julio

Tras una discusión con R.C. sobre la conexión entre el sufrimiento y el pecado.

Lo que yo sostengo es que esta conexión es no experimentable; o sea, que no puede ser transferida al plano de una experiencia especificable. En presencia de alguien que sufre no puedo en absoluto decir: tu sufrimiento es la retribución de tal pecado en particular, del que, por otra parte, puedes muy bien no ser el autor (C. haría intervenir la herencia, lo cual, desde el punto de vista religioso, es una aberración.) Estamos aquí en lo *insondable*, y hay algo ahí que sería preciso poder elucidar filosóficamente. Cosa extraña, el sufrimiento no es, en efecto, susceptible de revestir una significación metafísica o espiritual, sino en la medida en que implica un misterio insondable. Pero, por otra parte —y ahí está la paradoja—, todo el sufrimiento es por su misma esencia "éste", de donde puede nacer la tentación casi irresistible de encontrarle una explicación o una justificación que sea a su vez determinada, especificada. Pero esto no es posible. El problema, desde el punto de vista religioso, consistirá en transformar lo insondable en valor positivo. Hay ahí toda una dialéctica posible: dar una explicación particular en el plano de la retribución es considerar a Dios como alguien; es decir, es ponerlo en el mismo plano que el ser particular que sufre, lo cual sería incitar a este ser particular a la discusión a la rebelión (¿por qué yo y no otro?, ¿por qué esta falta y no aquella otra?, etc.). Ahora bien, es obvio que es precisamente el plano de la comparación y de la discusión el que ha de ser transcendido. Esto equivale, sin duda, a decir que "este sufrimiento" debe ser aprehendido como una participación efectiva en un misterio universal, comprendido como fraternidad, como lazo metafísico.

No olvidar nunca, por otra parte, que aquel que desde fuera —pienso en R. C.— me hace pensar en el lazo entre mi sufrimiento y mi pecado debe hallarse calificado interiormente para realizar tal acto. No puede estarlo si no es enteramente humilde y no se considera partícipe de mi pecado. Tal vez se requiere incluso que participe en mi sufrimiento. En una palabra, que sea otro yo. Mientras sea pura y sim-

plemente otro no puede desempeñar este papel, se halla descalificado. Paso posiblemente al planteamiento filosófico de Cristo[38].

26 de julio

Tener y espacialidad. El tener se refiere al tomar, pero parece que no hay toma posible sino de aquello que está en el espacio o que esté asimilado a lo espacial. Examinar detenidamente estas dos proposiciones.

30 de julio

En Rothau yo quería ya hacer notar que la sede del sufrimiento parece ser la zona en que el tener desemboca en el ser. Quizá no seamos vulnerables más que en nuestras posesiones; pero, ¿es eso cierto?

No ha mucho, durante un paseo maravilloso por encima de Zermatt, volvía yo a pensar con precisión en la esencial *mutabilidad* del pasado. En el fondo, la idea de que los acontecimientos se depositan a lo largo de la historia es una idea falsa. Si se mira de cerca, no hay sedimentación histórica. El pasado queda relacionado con cierta lectura, con cierto tipo de lectura. Y yo sentía precisarse en mí la idea de una tensión recíproca entre el pasado y el modo de atención que se concentra sobre él. La idea de lo "realizado de una vez para siempre", de lo "pura y simplemente acabado" encubriría si así fuera un verdadero paralogismo. No puedo por menos de pensar que esto es como el adentrarse en un determinado camino en el que nunca me he aventurado. Tal vez hay ahí algo que pueda esclarecer la muerte con nuevas luces; pero aún no lo veo claro, es sólo una especie de presentimiento. Buscar las implicaciones positivas de una crítica de la idea de depósito histórico.

38. Estas observaciones presentan, a mi modo de ver, gran importancia en lo que se refiere a la relación metafísica implicada en el sacerdocio, haciendo abstracción, por otra parte, de toda particularidad confesional. Permiten, creo yo, discernir el abismo que separa la actitud del sacerdote de la del moralista. Tan pronto como el sacerdote tiende a convertirse en moralista se niega como sacerdote.

13 de agosto

El conocimiento como modo del tener. Posesión de un secreto. Guardar, disponer de —y volvemos a encontrar aquí lo que ya he escrito sobre lo ostensible—. Oposición absoluta entre el secreto y el misterio, que por su misma esencia es lo que no poseo, aquello de que no dispongo. El conocimiento como modo del tener esencialmente comunicable.

14 de agosto

Doble permanencia implicada en el tener (tomo siempre como caso tipo el hecho de guardar un secreto). El secreto en sí es algo que resiste a la duración, algo en lo que la duración no hace mella o que se trata como tal; pero ocurre lo mismo con el sujeto, con el *quien*; si no, el secreto se destruiría a sí mismo. Es evidente que el secreto es directamente asimilable al objeto guardado, al contenido guardado en un recipiente. Pienso que esta asimilación es siempre posible desde el momento que se trata del tener. Pero lo que es digno de notarse es que el análisis de la misma conservación espacial remite a lo espiritual, según anoté ya hace tiempo.

Preguntarse hasta qué punto *se tiene* un sentimiento, bajo qué condición un sentimiento puede ser tratado como un tener; creo que únicamente bajo el punto de vista social, y en cuanto que soy interlocutor para conmigo mismo.

La presencia, como aquello de que no dispongo en ningún grado, aquello que no tengo. Tentación perpetua, ya de convertirla en objeto, ya de tratarla como aspecto de mí mismo. Es como si no estuviéramos equipados para pensarla. Esto comporta infinidad de aplicaciones.

El tener mental: algunos seres están construidos de tal modo que pueden echar mano de tal elemento de este tener lo mismo que de tal objeto o de tal papel bien clasificado; se han constituido a sí mismos a imagen de las clasificaciones que han establecido en torno suyo. Pero inversamente puede también decirse que estas clasifica-

ciones no son sino expresiones tangibles del orden que han instaurado en sí mismos. De todos modos, la correspondencia no puede ser más rigurosa entre esto y aquello. Intervención del cuerpo como principio en sí insondable de perturbación. Este orden que he instaurado en mí depende de algo de lo que, en último análisis no dispongo.

Cuando me hallo situado en condiciones "normales", mi tener mental se amolda a su naturaleza de tener, pero desde el momento en que estas condiciones se modifican ya no sucede así. A decir verdad, parece que estas mismas condiciones dependen en algún modo de mí, y tienden, por tanto, a tomar también ellas figura de tener. Pero esto es en gran parte una ilusión.

15 de agosto

Vuelve a preocuparme la cuestión de saber lo que significa el hecho de poseer cualidades. Creo que el *también* no tiene sentido sino en el orden del tener; quizá el recurrir a la categoría del tener para pensar las cualidades es un expediente, un *makeshift* necesario para concebir o persuadirse de que se concibe la yuxtaposición de las cualidades. Me siento muy cansado esta tarde, pero creo que hay aquí una buena pista.

16 de agosto

Lo que quiero decir es que, desde el momento en que interviene la categoría del *también*, del *además*, se introduce por este hecho y subrepticiamente la del tener. Esto sería válido incluso para una cualidad única, pese a que no podemos por menos de figurárnosla como añadida... a nada (en el sentido de cierto "continente" ideal). Barrunto que se podrían sacar de ahí consecuencias metafísicas importantes, sobre todo respecto de la imposibilidad de conceptuar a Dios según el modo del tener, como *teniendo*. En este sentido, cualquier doctrina sobre los atributos tendería inevitablemente a extraviarnos; el *ego sum qui sum* de la Escritura sería en verdad, ontológicamente hablando, la fórmula más adecuada.

Cabría preguntarse aquí cuál es la relación entre tener y pasividad; creo que somos pasivos, que ofrecemos mella en la misma medida en que participamos en el orden del tener. Pero eso no es, sin duda, más que un aspecto de una realidad más profunda.

¿No podría concebirse el tener como cierta manera de ser lo que no se es?

Es evidente que todas estas reflexiones, en apariencia tan abstractas, se apoyan en mí en una experiencia extrañamente inmediata de la adherencia a lo que se posee (que es exterior, sin serlo). Hay que volver siempre al caso típico que es la corporeidad, el hecho de tener un cuerpo, el tener tipo, tener absoluto. Y más allá de la corporeidad, captar mi relación a mi vida. Significación ontológica del sacrificio de la vida, del martirio; ya lo he dejado anotado, pero hay que volver a ello incesantemente. Lo que también entreveo en este momento es la necesidad de subrayar a la vez la identidad aparente y la oposición real entre el martirio y el suicidio; el uno, afirmación de sí[39]; el otro, eliminación de sí.

Fundamento ontológico del ascetismo cristiano. Pero este desprendimiento (pobreza, castidad) no debe ser abstracción. Todo aquello de que uno se desprende tiene que volver a recobrarse en un plano superior. Creo que todos los textos evangélicos deberían releerse a la luz de estas reflexiones.

27 de septiembre

Releo estas últimas notas. Analizar la idea de pertenencia, del *belonging*. Mi cuerpo me pertenece y no me pertenece. Ahí está la raíz de la oposición entre el suicidio y el martirio. Poner al descubierto los fundamentos metafísicos de un estudio sobre los límites dentro de los cuales tengo derecho a disponer de mi cuerpo. Sería absurdo condenar el sacri-

39. Es obvio que esta fórmula es inadecuada, lo que se afirma en el martirio no es el sí, es el ser de quien el sí deviene testimonio en el acto mismo por el que se renuncia, e inversamente podría decirse que en el suicidio el sí se afirma, por el contrario, en el modo con que pretende sustraerse a la realidad (anotación del 27 de septiembre de 1934).

ficio so pretexto de que mi cuerpo o mi vida no me pertenecen. Preguntarme en qué sentido, dentro de qué límites, soy dueño de mi vida.

La idea de pertenencia parece suponer la de organicidad, por lo menos, en cuanto que ésta se halla implicada en el hecho de comportar un "dentro". Pero esta idea del "dentro" no queda clara. Si se la profundiza se verá, en efecto, que no es puramente espacial. El mejor ejemplo de esto es el de la casa o el de todo aquello que puede asimilarse a una casa; por ejemplo una gruta.

He reflexionado sobre eso en el Jardín de Luxemburgo donde recogí esta fórmula: "El tener es función de un orden que comporta referencias al prójimo en cuanto tal"[40]. En efecto, lo recóndito, lo secreto, es *ipso facto* lo ostensible. Mañana quisiera estudiar la contrapartida de esto desde el punto de vista del ser. Tengo, por cierto, en efecto, que el ser no implica nada semejante. Quizá incluso en el orden del ser, el otro tiende a disolverse, a negarse.

28 de septiembre

Averiguar si la distinción entre el dentro y el fuera no es negada como tal por el ser. Conexión con el problema de la apariencia. Preguntarse si cuando se hace intervenir la noción de apariencia no se traslada uno sin darse cuenta al plano del tener. Cuando uno se pregunta cuál es el lazo entre el ser y las apariencias que presenta, lo que se busca es cómo pueden ser integradas en él; ahora bien, desde el momento en que interviene la idea de una integración, ya estamos en el tener. El ser, al parecer, no puede ser nunca una suma.

7 de octubre

Examinar de nuevo la categoría del tener en cuanto que se halla implicada en el hecho para un sujeto de tener (de comportar) predicados.

40. El eslabón intermediario es el hecho de que la distinción del dentro y del fuera implica efectos de perspectiva que sólo son posibles donde interviene la distinción entre el mismo y el otro.

Carácter no esencial de la oposición entre el hecho de guardar para sí y el exhibir fuera. El tener comprende en sí la posibilidad de esta alternancia, de este ritmo. Examinar la relación entre esto y el acto de conciencia. La conciencia, ¿no implica también esta doble posibilidad? No hay probablemente diferencia esencial entre el hecho de tener conciencia y el de manifestar, de hacer tomar conciencia a los otros. El *otro* ya está presente cuando tengo conciencia para mí mismo, y a mi modo de ver, la expresión no resulta posible sino gracias a eso. Habría que pasar de ahí al infraconsciente y al supraconsciente ¿Podemos distinguirlos? Relacionar esto con lo que he escrito sobre las implicaciones del *¿qué soy?* (cfr. nota del 12 de marzo).

¿No podría decirse que sólo existe problema del tener o de lo que es tratado como tener? Esto coincidiría con lo que llevo expuesto sobre el misterio ontológico. En la esfera de lo problemático, la distinción entre lo de dentro y lo de fuera es importante, pero desaparece apenas entramos en el misterio.

11 de octubre

Examinar las relaciones entre tener y poder. Decir: "Tengo el poder de...", significa: el *poder de* cuenta entre mis atributos, mis privilegios. Pero no es eso todo: tener es poder, porque es en cierto sentido disponer de. Aquí llegamos a lo más oscuro y fundamental del tener.

13 de octubre

Relacionar mis notas de los últimos días con lo que he dicho no ha mucho sobre lo funcionalizado. Una función es por esencia algo que se tiene, pero en la medida en que mi función me devora se convierte en mí, se sustituye a lo que soy. Distinguir entre la función y el acto, pues el acto escapa manifiestamente a la categoría del tener. Desde el momento en que hay creación, sea del grado que sea, estamos en el ser; eso es lo que habría que llegar a hacer plenamente inteligible. Una de las dificultades viene de que la creación, en el sentido limitado de la

palabra, no es posible sino dentro de cierto tener. A medida que la creación se libera de él, se acerca más a la creación absoluta.

Esquema:

1.° Es aleccionador observar que la mayoría de los filósofos a lo largo de la historia se han apartado espontáneamente del tener. Esto se debe, sin duda, a lo que esta noción encierra de fundamentalmente oscuro, ambiguo y hasta inelucidable.

2.° A partir del momento en que la atención del filósofo se centra en el tener, esta actitud no puede por menos de perecerle injustificable. Podría incluso ocurrir que un análisis fenomenológico del tener constituyese una introducción útil a un análisis renovado del ser. Por análisis fenomenológico entiendo el análisis de un contenido implícito de pensamiento por oposición a un análisis psicológico que versara sobre *estados*.

3.° Parece:

a) que no puede hablarse de tener sino donde cierto *quid* es atribuido a cierto *qui* tratado como centro de inherencia y de aprehensión transcendente en algún grado;

b) que, más rigurosamente hablando, no podríamos expresarnos en términos de tener sino cuando nos movemos en un orden en el que de un modo u otro y a un grado cualquiera de transposición, la oposición entre fuera y dentro conserve algún sentido, y

c) que este orden se revela a la reflexión como si implicara esencialmente ciertas referencias al otro en cuanto tal.

4.° El orden del tener es el mismo orden de la atribución o incluso de lo caracterizable. Pero el problema metafísico que se planteará aquí será el de saber en qué medida una realidad auténtica, una realidad en cuanto tal se presta a ser caracterizada, y si el ser no es por esencia incaracterizable, quedando claro, por otra parte, que lo incaracterizable no es lo indeterminado.

5.° Incaracterizable es también lo que no puede ser poseído. Paso a la presencia. Encontramos aquí de nuevo la diferencia entre el tú y el él. Es evidente que el tú, considerado como él, queda sometido a un juicio característico. Pero no es menos obvio que el tú, considerado como tú, se plantea en otro plano. Examinar la alabanza bajo este punto de vista.

La oposición entre el deseo y el amor constituye una ilustración muy importante de la oposición entre el tener y el ser. Desear es, en efecto, tener sin tener. El deseo puede ser considerado a la vez como autocéntrico y heterocéntrico (polaridad del mismo y del otro). El amor transciende la oposición entre el mismo y el otro en la medida en que nos establece en el ser.

Otra aplicación esencial: diferencia entre autonomía y libertad (cfr. nota del 16 de febrero).

23 de octubre

Observo hoy que en el contenido se encierra la idea de una acción potencial (posibilidad de verter, de derramar, etc.). Hay en el contenido lo que hay en el *poseer*: una potencia. El contenido no es puramente espacial.

27 de octubre

Profundizar más de lo que lo he hecho hasta hoy la naturaleza de la dependencia del ser con relación al tener: nuestras posesiones nos devoran. Raíces metafísicas de la necesidad de conservar. Quizá volvamos a encontrar aquí lo que escribí sobre la alienación. El sí se incorpora a la cosa poseída; más aún, quizá el sí no se halla más que donde hay posesión. Desaparición del sí en el interior del acto, de la creación, cualquiera que sea; sólo reaparece cuando hay un cese en la creación.

29 de octubre

Habría que desarrollar lo que he dicho acerca de lo incaracterizable. no podemos idear un carácter sin referirlo a un sujeto mediante el vínculo expresado con el verbo pertenecer. Pero esto supone una especie de figuración, cuya naturaleza sería preciso poder determinar.

Nos hallamos en un plano que comporta esencialmente el uso de la forma *también*; se escoge este carácter *entre* muchos otros. Pero, por otra parte, no estamos en presencia de una colección, como pretende el fenomenismo; hay siempre transcendencia del *quien*. Ahora bien, esta transcendencia, ¿no depende de la actitud que yo adopte frente a ese *quien*? ¿No es una proyección? Esto queda todavía poco claro para mí mismo; habrá que volver sobre ello.

Hacer a alguien objeto de mi pensamiento es afirmarme de en cierto modo frente a él. Más exactamente, el otro se halla al otro extremo de una ruptura, no comunica conmigo. Pero sólo me doy cuenta de esta ruptura, de esta ausencia, parándome, delimitándome en cierto modo a mí mismo, o si se quiere, imaginándome.

30 de octubre

He aquí lo que yo concibo. El mundo de lo *mismo* y el de lo *otro* es el de lo identificable. Mientras yo permanezca encerrado en él me rodeo a mí mismo de una zona de ausencia. Y únicamente a condición de establecerme en esta zona es como podré pensarme a mí mismo según la categoría del tener. Identificar es, en efecto, reconocer que algo o alguien tiene o no tal carácter, e inversamente, tal carácter es relativo a una identificación posible.

Todo esto no tiene sentido ni interés sino en cuanto que logramos pensar en un más allá de este mundo del mismo y del otro, un más allá que se anexionaría a lo ontológico como tal. Aquí es donde empiezan las dificultades.

Lo que puede verse en seguida es que la pregunta ¿qué soy? no tiene un equivalente en el plano del tener. A esta pregunta, por definición, no puedo responder yo mismo (cfr. en mis notas de marzo último).

II

Esbozo de una fenomenología del tener[41]

Quisiera en primer lugar señalar el carácter nuclear que presenta para mí la comunicación que voy a haceros. Esta encierra el germen de una filosofía que en gran parte me limito a presentir y que, si resultara viable, otros se encargarían probablemente de desarrollar en sus diversas partes, bajo aspectos que no puedo ahora prever en detalle. Puede ser también que algunos de los caminos cuyo trazado quisiera esbozar terminen en un "callejón sin salida".

Lo que creo deber indicar inmediatamente es cómo he llegado a preguntarme acerca del tener. Esta reflexión general se ha elevado sobre investigaciones más particulares, más concretas, y creo indispensable referirme a ellas para empezar. Debo disculparme por tener que citarme a mí mismo, pero es el medio más sencillo para que os podáis hacer una idea de las preocupaciones que han dado lugar a las investigaciones, tan abstractas en apariencia, cuyo sentido general se os indicó en el sumario que se os envió.

En el *Journal Métaphysique* planteé ya el problema siguiente, que a primera vista parece ser de orden psicológico: ¿Cómo es posible —me preguntaba— identificar un sentimiento que se experimenta por vez primera? La experiencia muestra que a menudo esta identificación no resulta fácil (el amor puede revestir formas desconcertantes, que impiden a aquel que las experimenta el sospechar su verdadera naturaleza). Yo constataba que esta identificación es tanto más realizable cuanto más asimilable sea el sentimiento a algo que *tengo*, como cuando digo que tengo un resfriado o el sarampión; se deja entonces cercar, definir, intelectualizar. De este modo puedo formarme de él una especie de idea y confrontarlo con la noción previa que yo podía tener de ese sentimiento en general (naturalmente estoy esquematizando este momento, pero no importa). Por el contrario, decía yo, cuanto menos

41. Comunicación hecha en noviembre de 1933 a la Sociedad Filosófica de Lyon.

localizable sea este sentimiento, y, por tanto, menos discernible sea, tanto menos podré reconocerlo. Pero, ¿no existe precisamente, por oposición a estos sentimientos que *tengo*, una especie de trama afectiva que es de tal manera consustancial con lo que soy que no puedo oponérmela realmente (y por consiguiente pensarla)? Así es como llegué a entrever, si no una distinción neta, por lo menos una especie de gama de matices, una degradación insensible entre un sentimiento que tengo y un sentimiento que soy. De ahí la nota tomada el 16 de marzo de 1923: "En el fondo, todo se reduce a la distinción entre lo que se tiene y lo que se es. Pero es extraordinariamente difícil expresarlo en forma conceptual y, sin embargo, tiene que poder hacerse. Lo que uno *tiene* presenta evidentemente cierta exterioridad respecto de sí mismo. Esta exterioridad no es, con todo, absoluta. En principio, lo que se *tiene* son cosas (o algo que puede asimilarse a las cosas, y precisamente en la medida en que esta asimilación sea posible). No puedo *tener*, en el sentido estricto de la palabra, más que algo que posea una existencia hasta cierto punto independiente de mí. En otros términos, lo que tengo se añade a mí; más aún, el hecho de ser poseída por mí se añade a otras propiedades, cualidades, etcétera, pertenecientes a la cosa que tengo. No tengo sino aquello de que puedo en cierto modo y bajo ciertos límites disponer; o sea, dicho de otro modo, en cuanto que puedo ser considerado como una potencia, como un ser dotado de poderes. No hay transmisión posible sino de aquello que se posee." Y de ahí pasaba ya a la cuestión tan oscura de saber si hay efectivamente algo intransmisible en la realidad y de qué manera puede ser concebido.

Hay ahí, pues, una ruta de investigación, pero no la única. No puedo, por ejemplo, concentrar mi atención sobre lo que es *mi cuerpo*, propiamente hablando —por oposición al cuerpo objeto de que se ocupa el fisiólogo—, sin encontrar esta noción casi impenetrable del tener. Y, sin embargo, ¿puedo decir, en rigor, que mi cuerpo es algo que poseo? Y en primer lugar, mi cuerpo como tal, ¿es acaso una cosa? Si lo trato como una cosa, ¿qué soy yo que así lo trato? "Al final —escribía yo en el *Journal Métaphysique* (p.252)—, se llega a la fórmula siguiente: mi cuerpo es (un objeto), yo no soy nada. El idealismo podría recurrir a la declaración de que yo soy el acto que afirma la realidad objetiva de mi cuerpo. ¿No es esto un malabarismo? —añadía yo—. Temo que sí. Entre este idealismo y el materialismo puro no hay más una diferencia en cierto modo evanescente". Pero podríamos penetrar mucho más lejos y mostrar en particular las consecuencias de este modo de representación o de figuración respecto de la actitud frente a la muerte, al suicidio.

Matarse ¿no es disponer de su cuerpo (o de su vida) como de algo que uno *tiene*, como de una cosa? ¿No es esto admitir implícitamente que uno se pertenece a sí mismo? Pero, ¡qué de enigmas casi impenetrables surgen entonces! ¿Qué es este sí mismo? ¿Qué es esta misteriosa relación entre sí y uno mismo? ¿No es obvio que en el ser que se niega a matarse porque no se reconoce este derecho, porque no se pertenece, la relación es completamente distinta? ¿No percibimos, bajo una diferencia de fórmulas en apariencia despreciables, una especie de abismo imposible de colmar y que sólo puede explorarse paso a paso?

Me limitaré a señalar esos dos puntos de referencia —habría otros muchos—; los encontramos de paso, al menos algunos de ellos.

Se impone, pues, un análisis. Pero debo adelantar que este análisis no será una *reducción*. Nos mostrará, por el contrario, que nos hallamos en presencia de un dato opaco, que tal vez no podemos siquiera cercar totalmente. Pero el reconocimiento de un *irreductible* constituye ya en el plano filosófico un paso extremadamente importante y que puede incluso transformar en algún modo la conciencia que lo efectúa.

No podemos de hecho pensar este irreductible sin pensar un más allá en el que no desaparece, y opino que la doble existencia de este irreductible y de este más allá tiende, precisamente, a definir la condición metafísica del hombre.

Hay que empezar por señalar esa especie de desconfianza implícita que los filósofos parecen haber manifestado siempre hacia la noción de tener (digo noción, pero habrá que preguntarse si el término conviene, pues en verdad yo estoy persuadido de lo contrario). Se diría que los filósofos se han apartado en general del tener como de una idea impura y por esencia imprecisable.

Ciertamente, se ha de señalar en seguida la ambigüedad esencial del tener, pero no creo que pueda uno ahora dispensarse de proceder a la investigación que hoy lanzo. Esta se hallaba ya en camino cuando tuve

conocimiento del libro de Gunter Stern *Über das Haben* (publicado en Bonn por Fr. Cohen, en 1928). Me limitaré a citar las líneas siguientes: "Tenemos un cuerpo. Tenemos... En el lenguaje corriente sabemos perfectamente lo que esto significa; sin embargo, nadie ha intentado fijar su atención sobre lo que en la vida corriente se entiende por tener como sobre algo complejo, y preguntarse qué es lo que constituye específicamente el tener como tal." Stern hace observar atinadamente que cuando digo: tengo un cuerpo, no quiero solamente decir: tengo conciencia de mi cuerpo; pero tampoco: hay algo que puede llamarse mi cuerpo. Parece que hay un término medio, un tercer reino. A continuación emprende un análisis totalmente coloreado por la terminología husserliana, en el que le seguiré menos puesto que los resultados de su investigación, según me ha declarado él mismo ya no le satisfacen. Hay que proceder aquí, opino yo, a una elucidación lo más directa posible y guardarse de recurrir a la terminología, tan a menudo intransferible, de los fenomenólogos alemanes.

Tal vez se me preguntará por qué en tales condiciones he usado yo mismo el término de fenomenología.

Responderé que hay que señalar lo más realmente posible lo que tal investigación encierra de no psicológico; versa, en efecto, sobre contenidos de pensamiento que hay que hacer emerger, aflorar a la luz de la reflexión.

Quisiera arrancar de ejemplos lo más claros posibles y en los cuales el tener se halla tomado manifiestamente en un sentido preciso y fuerte; hay otros casos en los que este sentido, digamos más exactamente este acento, se atenúa casi hasta desvanecerse. Estos casos extremos pueden y deben dejarse de lado (tener dolor de cabeza, tener necesidad, etc.; la supresión del artículo constituye aquí un índice revelador). Pero entre los casos del primer tipo, es decir, los casos significativos, parece que pueden distinguirse dos formas, aunque haya que preguntarse luego sobre sus relaciones. Es obvio que el tener-posesión puede presentar modalidades muy diferentes y como jerarquizadas. Con todo, el índice posesivo se halla tan marcado cuando digo: tengo una bicicleta como cuando afirmo: tengo mis ideas sobre eso, o incluso —lo cual, sin embargo, nos lleva por un camino algo diferente— tengo tiempo para hacer tal o cual cosa. Dejemos de lado, por el momento, el tener-implicación. En todo tener-posesión parece que tiene que haber cierto contenido; el término es incluso demasiado preciso; yo diría un *quid* referido a un *qui* tratado como centro de inherencia o de aprehensión. Me abstengo expresamente de emplear el término de sujeto a causa de la significación, ya lógica, ya epistemológica, que va aneja a este término. Aquí, al contrario, y ésta es la principal dificultad, debemos procurar abrirnos camino en un terreno que no es ni el de la lógica ni es de la teoría del conocimiento.

Notemos que este *qui* se ve planteado de golpe como transcendente en algún grado con relación al *quid*; entiendo por transcendente el simple hecho de que haya entre uno y otro una diferencia de plano o de nivel, sin pronunciarme de alguna manera sobre la naturaleza de esta diferencia. Esta es tan aparente cuando digo: tengo una bicicleta, o Paul tiene una bicicleta, como cuando digo: Jacques tiene sobre eso ideas muy originales.

Todo esto es muy sencillo; pero la situación se complica si se piensa que toda afirmación que versa sobre un tener parece hallarse construida en cierto modo según el modelo de una especie de posición prototipo en la que el *qui* soy *yo mismo*. Parece como si el tener no se sintiera en todo su vigor y no tomara todo su valor sino en el interior del *tengo*. El *tú tienes* y el *él tiene* sólo parecen posibles en virtud de una especie de transferencia que, por otra parte, no puede nunca efectuarse sin cierta pérdida.

Esto se ilustra en algún modo si se piensa en la relación que une manifiestamente el tener al poder, por lo menos en los casos en que la posesión es efectiva y literal. El poder es algo que yo experimento ejerciéndolo o resistiéndolo, lo cual, al fin y al cabo, viene a ser lo mismo.

Aquí se me objetará tal vez que el haber tiende a menudo a reducirse al hecho de contener. Pero aun admitiendo que así fuera, convendría hacer notar, y esto es capital, que el mismo contenido no puede definirse en términos de pura espacialidad. Me parece que implica siempre la idea de una potencialidad; contener es encerrar; pero encerrar es impedir, es resistir, es oponerse a algo que se derrame, se vierta, se escape, etcétera.

Creo, pues, que la objeción, si lo es de verdad, se vuelve en realidad contra el que la ha formulado.

Vemos entonces transparentarse en el interior del tener una especie de dinamismo *inhibido*, y es indudablemente esta inhibición la que más importa. De ese modo se explica lo que he llamado la transcendencia del *qui*. Es significativo el hecho de que la relación incorporada en el tener se revela gramaticalmente intransitiva; el verbo de posesión no se emplea en forma pasiva sino de modo muy excepcional; todo ocurre como si estuviéramos en presencia de una especie de proceso irreversible que va del *qui* al *quid*. Y añado que no se trata simplemente de un paso propio del sujeto que reflexiona sobre el tener; no, este proceso aparece como efectuado por el mismo *qui*, como interior al *qui*. Aquí conviene pararnos un momento, pues llegamos al punto central.

No podemos expresarnos en términos de *tener* sino allí donde nos movemos en presencia de un orden en el que, de cualquier modo y en cualquier grado de transposición que sea, la oposición entre el interior y el exterior conserva su sentido.

Esto se aplica totalmente al tener-implicación, del que tenemos que decir algo ahora. Es obvio que cuando digo: *tal cuerpo tiene tal propiedad*, ésta se me presenta como interior o como radicada en el interior del cuerpo que caracteriza. Hago notar, por otra parte, que no podemos pensar aquí la implicación sin la potencia, por más oscura que sea esta noción; no creo que podamos evitar el representarnos la propiedad o el carácter como especificadores de cierta eficacia, de cierta energía esencial.

Pero aún no hemos llegado al término de nuestra investigación.

La reflexión, en efecto, pone aquí de manifiesto la existencia de una especie de dialéctica de la interioridad. *Tener* puede ciertamente significar, y en principio significa, *tener como propio*, guardar para sí, disimular. Aquí el ejemplo más interesante, más típico, es *tener un secreto*. Pero nos encontramos en seguida con lo que indiqué acerca del contenido. Este secreto no es un secreto sino porque yo lo guardo, pero también y al mismo tiempo porque podría comunicarlo. Esta posibilidad de traición o de descubrimiento le es inherente y contribuye a definirlo como secreto. Esto no ocurre solamente con el secreto, sino que se verifica siempre que estamos en presencia del *tener* en su acepción más fuerte.

La característica del tener es el ser ostensible. Hay un paralelismo riguroso entre el hecho de poseer tratándose de los dibujos de X. que se muestran a un visitante y el hecho de poseer cuando se trata de las opiniones sobre tal o cual tema.

Esta exposición puede además producirse o desarrollarse ante otros o ante sí mismo y, cosa curiosa, esta diferencia se revela al análisis desprovista de toda significación. Al exponerme a mí mismo mis ideas, yo mismo me transformo en el otro, soy una especie de otro. Y supongo que ahí se encuentra el fundamento metafísico de la posibilidad de la expresión. No puedo expresar sino en la medida en que puedo transformarme en otro ante mí mismo.

Aquí vemos que se verifica el paso de la primera fórmula a la segunda: sólo podemos expresarnos en términos de tener en un orden que comporte referencias a otro en cuanto a otro. No hay contradicción alguna entre esta fórmula y lo que he dicho antes sobre el *tengo*. Porque el *tengo* no puede presentarse como tal sino en su tensión con *otro*, sentido como otro.

Al considerarme a mí mismo como poseyendo en mí, o, más exactamente, para mí, ciertos caracteres, ciertos privilegios, me considero desde el punto de vista de otro a quien no me opongo sino a condición de haberme identificado primero a él implícitamente. Cuando digo, por ejemplo: tengo mis ideas sobre tal cosa, sobreentiendo: mis ideas, que no son las de todo el mundo; estas ideas de todo el mundo no puedo descartarlas, rechazarlas, sino a condición de haberlas antes, por un instante y ficticiamente, asimilado y hecho mías.

El tener se sitúa, pues, no ya en un registro de pura interioridad, lo cual no tendría sentido alguno, sino en un registro en el que la exterioridad y la interioridad no se dejan separar realmente más de lo que lo harían, por ejemplo, el grave y el agudo tratándose de sonidos. Y aquí creo que lo que importa es precisamente la tensión entre una y otra.

Tenemos que volver ahora al tener-posesión propiamente dicho. Tomemos el caso más sencillo: la posesión de un objeto cualquiera, por ejemplo, una casa o un cuadro. Desde cierto punto de vista diremos que este objeto es exterior con relación a quien lo posee; es distinto de él en el espacio y sus destinos son también distintos. Sin em-

bargo, tal modo de ver es superficial. Cuanto más se cargue el acento sobre el tener, sobre la posesión, menos legítimo será insistir (quisiera encontrar un término que corresponda al *betonen* alemán) en esta exterioridad. Es absolutamente cierto que hay un vínculo entre el *qui* y el *quid* y que éste vínculo no es una simple conjunción externa. Por otra parte, por ser este *quid* una cosa, sometida consiguientemente a las vicisitudes de las cosas, puede perderse, destruirse. Se transforma, por lo tanto, o puede transformarse, en una especie de torbellino de temores, de ansiedad, y ahí se manifiesta precisamente la *tensión* que es esencial al orden del tener.

Se me dirá que de hecho puedo muy bien quedarme indiferente frente a las vicisitudes de tal o cual objeto que poseo; pero entonces diré que esta posesión sólo es tal nominalmente o incluso residualmente.

Por el contrario, es muy importante notar que el tener existe ya, en el sentido más profundo, en el deseo o en la codicia. Desear es en cierto modo tener sin tener, y así se expresa esa especie de sufrimiento, de escozor, que es propia del deseo y que en el fondo es la expresión de una suerte de contradicción, de fricción, en el interior de una situación insostenible. La simetría es, por lo demás, absoluta entre la codicia y la angustia que experimento ante la idea de que voy a perder lo que poseo, lo que creía poseer, lo que ya no poseo. Pero si ello es así, diríase, cosa que ya habíamos descifrado antes, que el tener depende en cierto modo del tiempo. También aquí vamos a encontrarnos con una especie de polaridad misteriosa.

Hay sin duda en el haber una doble permanencia: permanencia del *qui* y permanencia del *quid*; pero ésta se halla por esencia amenazada; quiere subsistir, o por lo menos lo quisiera, y se escapa a sí misma. Y esta amenaza es la toma del otro en cuanto otro, el otro que puede ser el mundo en sí y frente al cual me siento tan dolorosamente yo: aprieto fuertemente esta cosa que tal vez me va a ser arrebatada, hago desesperadamente por incorporármela, por formar con ella un complejo único, indescomponible. Desesperada, vanamente...

Y así nos vemos empujados hacia el cuerpo, hacia la corporeidad. El primer objeto, el objeto-tipo con el que me identifico y que aún así se me escapa es mi cuerpo; éste parece ser como el reducto más secreto, más profundo, del tener. El cuerpo es el tener-tipo. Y sin embargo...

Pero antes de seguir adelante volvámonos una vez más hacia el tener-implicación. Aquí parece que todos los caracteres que acabo de ilustrar desaparecen. Transportémonos a uno de los extremos de esa especie de escala que va de lo abstracto a lo concreto: tal figura geométrica tiene tal propiedad. Confieso que me es imposible descubrir aquí, a no ser que echemos mano de verdaderos sofismas, nada que se parezca a esa tensión del exterior al interior y a esa polaridad del mismo y del otro. Cabría, pues, preguntarse si al trasladar el tener al seno mismo de las esencias —lo que acabo de decir de la figura geométrica me parece también aplicable al cuerpo o a la especie viviente que presenta, que posee tales caracteres— no efectuamos una especie de transferencia inconsciente y en último análisis injustificable. Hay ahí, por otra parte, un punto en el que no insistiré por el momento y que me parece de interés secundario. Pienso, por el contrario, que la posición de mi cuerpo como tener-tipo señala un momento esencial de la reflexión metafísica.

El tener como tal *influye* esencialmente en el *qui*; nunca, a no ser de modo puramente abstracto e ideal, se reduce a algo de lo que el *qui* puede disponer. Hay siempre como reacción una especie de choque , y en ningún caso es esto tan claro como cuando se trata de mi cuerpo o de algún instrumento que lo prolonga o multiplica sus capacidades. Hay tal vez ahí algo análogo a la dialéctica del amo y del esclavo, tal como la ha definido Hegel en la *Fenomenología del Espíritu*, y esta dialéctica tiene su principio en la tensión sin la cual no existe ni puede existir un *tener real*.

Nos hallamos aquí en el mismísimo centro del mundo cotidiano, del mundo de la experiencia corriente, con sus peligros, sus angustias, sus técnicas. Nos hallamos en el corazón de la experiencia, pero también en el corazón de lo ininteligible. Pues hay que reconocer que esta tensión, esta especie de reciprocidad fatal puede en cualquier momento transformar nuestra vida en una especie de esclavitud incomprensible e intolerable.

Antes de seguir adelante resumamos una vez más esta situación, que es la nuestra.

Normalmente o, si quiere, usualmente, me hallo situado frente a cosas, algunas de las cuales guardan conmigo relaciones de una naturaleza especial y misteriosa. Estas cosas no me son *simplemente exteriores*; es como si entre ellas y yo hubiera una comunicación por dentro. Me alcanzan, por así decir, subterráneamente, y en la medida exacta en que me apego a ellas es evidente que ejercen sobre mí un poder que este mismo apego les confiere y acrecienta. Entre estas cosas hay una en particular, la primera de todas, que goza a este respecto de una prioridad absoluta sobre las demás: mi cuerpo. La tiranía que ejerce sobre mí depende no ya completamente, pero sí en proporción considerable, del apego que le tengo. Pero lo más paradójico de esta situación es que finalmente parece como si yo mismo me anonadara en este apego, me dejara desaparecer en este cuerpo al que me adhiero; parece como si literalmente mi cuerpo me devorase, y lo mismo ocurre con todas mis posesiones que de alguna manera se hallan como suspendidas o colgadas de él. De modo que —y esto constituye una visión nueva para nosotros— finalmente, el tener como tal parece tender a anularse en la cosa poseída inicialmente, pero que ahora absorbe a aquel mismo que creía en un principio disponer de ella. Parece ser propio de la esencia de mi cuerpo o de mis instrumentos tratados como posesión el tender a suprimirme a mí que los poseo.

La reflexión me muestra, sin embargo, que esta especie de dialéctica no es posible sino a partir de un acto de defección que la condiciona. Esta observación nos deja ya entrever el acceso a un campo nuevo.

Pero ¡cuántas dificultades, cuántas objeciones posibles! ¿No podrá decírseme eso en particular: "Mientras tú trates al instrumento como instrumento no tendrá sobre ti poder alguno, eres tú quien dispones de él, sin reciprocidad ninguna"? Esto es la pura verdad, pero precisamente entre poseer una cosa y disponer de ella, o usar de ella, hay un margen, un intervalo que al pensamiento le cuesta evaluar; en este margen, en este intervalo es precisamente donde reside el peligro que nos ocupa. Spengler, en el valioso libro que acaba de publicar sobre los *Années décisives* y sobre la situación del mundo presente, señala la distinción a la que aludo aquí. A propósito de los paquetes de acciones o de cuotas de sociedad señala la separación entre el puro tener (*das blosse Haben*) y el trabajo de dirección responsable que incumbe

al jefe de la empresa. Insiste también en la oposición que existe entre el dinero en cuanto abstracto, en cuanto masa (*Wertmenge*) y la posesión real (*Besitz*), la de una tierra, por ejemplo. Hay aquí algo que ilustra lateralmente la idea difícil que quisiera elucidar en este momento. He dicho hace un instante que nuestras posesiones nos devoran; esto es tanto más exacto, cosa extraña, cuanto más inertes nos quedamos frente a objetos en sí inertes, y tanto más falso cuanto más vitalmente y más activamente ligados estemos a algo que sería como la materia misma, la materia perpetuamente renovada de una creación personal (ya sea el jardín que se cultiva, la granja que se explota, el piano o el violín del músico, el laboratorio del sabio). En todos estos casos el tener tiende, podríamos decir, no ya a anonadarse, sino a sublimarse, a transformarse en ser.

Allí donde hay creación pura, el tener como tal se ve transcendido o hasta volatilizado en el seno de esta misma creación; la dualidad del poseedor y de lo poseído queda abolida en una realidad viva. Esto habría que ilustrarlo lo más concretamente posible y no sólo con ejemplos tomados de la categoría de las posesiones materiales. Pienso en particular en las pseudoposesiones que son *mis ideas*, *mis opiniones*. Aquí también el término tener reviste un valor positivo y amenazador. Cuanto más trate mis propias ideas o incluso mis propias convicciones como algo que me pertenece —y de lo que, por ese mero hecho, me enorgullezco, inconscientemente tal vez, como se enorgullece uno de un invernadero o de una caballeriza—, tanto más estas opiniones y estas ideas tenderán, por su misma inercia (o, lo que es igual, por mi inercia frente a ellas) a ejercer sobre mí un ascendente tiránico; ahí está el principio del fanatismo en todas sus formas. Lo que aquí se verifica, como también en los otros casos, es, al parecer, una especie de alienación injustificable del sujeto (me veo constreñido, a pesar mío, a emplear aquí este término) frente a la cosa, sea cual fuere. Ahí está, a mi modo de ver, la diferencia entre el ideólogo, por un lado, y el pensador y el artista, por otro. El ideólogo es uno de los tipos humanos más temibles, porque se convierte a sí mismo, inconscientemente, en esclavo de una parte mortificada de sí mismo, y esta esclavitud tiende inevitablemente a convertirse en tiranía en el exterior. Hay ahí, por lo demás, una conexión que por sí sola merecería un detenido examen. El

pensador, en cambio, está perpetuamente en guardia contra esta alienación, esta petrificación posible de su pensamiento; permanece en un perpetuo estado de creatividad, todo su pensar se halla siempre y en todo momento sometido a examen.

Esto ilustrará, creo yo, lo que me queda por decir. Quien se queda en el plano del tener (o del deseo) se *centra* ya sobre sí mismo, ya sobre el otro como otro, lo cual viene a ser lo mismo, a causa de la tensión, de la polaridad, sobre las que insistí hace un momento. Y esto habría que profundizarlo mucho más de lo que puedo hacerlo ahora, habría que acometer a brazo partido la noción de sí, de sí mismo, y reconocer que siempre, contrariamente a lo que han creído muchos idealistas y en particular los filósofos de la conciencia, el *sí* es un espesamiento, una esclerosis y hasta ¿quién sabe?, una especie de expresión aparentemente espiritualizada, expresión a la segunda potencia, no del cuerpo en el sentido objetivo, sino de *mi cuerpo* en cuanto mío, en cuanto que es algo que poseo. El deseo es a la vez autocéntrico y heterocéntrico, digamos que se presenta a sí mismo como heterocéntrico mientras que es autocéntrico, pero esta apariencia es también una realidad. Mas sabemos muy bien que este plano del sí y del otro puede ser transcendido: lo es en el amor, en la caridad. El amor gravita en torno a cierta posición que no es ni la del sí ni la del otro en cuanto otro: es lo que yo he llamado el *tú*. Confieso que sería preferible, si fuese posible, encontrar una designación más filosófica, pero al mismo tiempo creo que el lenguaje abstracto podría aquí traicionarnos y hacernos recaer en el orden del otro, es decir, del *él*.

El amor, en cuanto que es distinto del deseo, opuesto al deseo, subordinación de sí a una realidad superior —esta realidad que en el fondo de mí mismo es yo mismo más que yo mismo—, en cuanto que es ruptura de la tensión que enlaza el mismo al otro, es, a mi modo de ver, lo que podríamos llamar el dato ontológico esencial; y creo, digámoslo de paso, que la ontología no saldrá de los carriles escolásticos sino a condición de tomar plenamente conciencia de esta prioridad absoluta.

Por ahí, creo yo, es por donde se puede entrever lo que hay que entender por lo incaracterizable; he dicho que en la base del figurarnos las cosas como sujetos dotados de predicados o de caracteres había sin duda una transferencia. Me parece evidente que la distinción entre la

cosa y sus caracteres no puede tener ningún alcance metafísico; digamos, si se quiere, que es puramente fenoménica. Observemos, por otra parte, que los caracteres no pueden ser afirmados sino en un orden que comporte el uso de la forma *también*; el carácter es escogido entre muchos otros y al mismo tiempo no puede decirse que la cosa sea una colección de caracteres. Estos no son yuxtaponibles, los yuxtaponemos en la medida en que hacemos abstracción de su especificidad y los tratamos como unidades, como entidades homogéneas; pero aquí hay un ficción que no resiste al examen. Puedo en rigor tratar una manzana, una pelota, una llave, un ovillo de cuerda como objetos de misma naturaleza, o sea, como unidades adicionales. Pero no ocurre de ningún modo lo mismo con el olor de una flor y su color, con la consistencia de un manjar y su sabor, su digestibilidad, etc. Mientras la caracterización consista en una enumeración de propiedades que se colocan unas al lado de otras, no deja de ser una operación absolutamente exterior, engañosa, y que en todo caso no nos permite en modo alguno penetrar en el interior de la realidad que pretendemos caracterizar. Sin embargo, filosóficamente hablando, lo que importa es reconocer que la caracterización implica cierta posición de mí mismo frente al otro y, yo diría, una especie de ausencia radical o de ruptura entre los dos. Esta ausencia la creo yo mismo por el hecho de *pararme* yo también implícitamente, de cercarme, de tratarme, sin darme cuenta ciertamente, como una cosa encarcelada en sus contornos. Sólo con relación a esta cosa implícitamente definida es como puede presentarse la que pretendo caracterizar.

Ciertamente, la voluntad de caracterización implica en aquel que la lleva a cabo una creencia a la vez sincera e ilusoria en la posibilidad de hacer abstracción de sí en cuanto sí. La idea leibniziana de la característica universal muestra hasta dónde puede llegar esta *pretensión*. Sin embargo, me inclino a creer que entonces se olvida lo insostenible, metafísicamente hablando, de la posición de un pensamiento que cree poder colocarse frente a las cosas para captarlas; un sistema de localización es ciertamente posible, sistema de una complejidad creciente y hasta infinita, pero condenado a dejar escapar lo esencial.

Decir que la realidad es tal vez incaracterizable es, ciertamente, enunciar una fórmula ambigua, contradictoria en apariencia, y que hay

que guardarse bien de interpretar según los principios del agnosticismo corriente. Esto quiere decir: si adopto frente a la realidad la actitud que lleva consigo cualquier esfuerzo para caracterizarla, ceso, por ese mero hecho, de aprehenderla como realidad, se sustrae a mi intento; ya no me hallo sino frente a un fantasma. Fantasma cuya coherencia inevitable me engaña, me colma de satisfacción y de orgullo, siendo así que debería más bien inspirarme dudas sobre la misma validez de mi empresa.

Caracterizar es cierto modo de poseer, de pretender poseer lo imposeíble; es constituir una pequeña efigie abstracta, un modelo en el sentido de los físicos ingleses, de una realidad que no se presta a estos juegos, a estas simulaciones falaces sino del modo más superficial; y se presta a ellos en la medida en que nos sustraemos a esta realidad, o sea, en la medida en que nos traicionamos a nosotros mismos.

Creo, pues, que cuanto más nos elevamos a la realidad, cuanto más accedemos a ella, tanto más cesa ésta de ser asimilable a un objeto colocado ante nosotros, que tanteamos, y al mismo tiempo tanto más nos transformamos efectivamente a nosotros mismos. Si, como yo creo, hay una dialéctica ascendente, en un sentido que no es tan esencialmente diferente como podría creerse de la acepción platónica, esta dialéctica es doble, versa a la vez sobre la realidad y sobre el ser que la aprehende. No podemos profundizar aquí la naturaleza de esa dialéctica. Me limitaré a indicar la orientación completamente nueva que daría una filosofía semejante a la doctrina de los atributos divinos, por ejemplo. Confieso que, para mí por lo menos, los atributos de Dios son exactamente lo que algunos postkantianos han llamado *Grenzbegriff*. Si el Ser es tanto más incaracterizable (es decir, tanto más imposeíble, tanto más transcendente y de todas las maneras) cuanto más Ser es, los atributos no harán más que expresar, que traducir en un lenguaje precisamente muy inadecuado el hecho de que el Ser absoluto es integralmente refractario a determinaciones que sólo versan sobre un *Menos-ser*, sobre un objeto ante el cual nos situamos, reduciéndonos en cierto modo a su medida y reduciéndole a la nuestra. Dios no puede dárseme como Presencia absoluta más que en la adoración; cualquier idea que me forme de Él no será más que una expresión abstracta, una intelectualización de esta presencia, y esto no debo olvidarlo nunca cuando intento manipular estas ideas, pues si no, éstas acabarán por desnaturalizarse entre mis manos sacrílegas.

Llegamos finalmente a la distinción, para mí esencial, en torno a la cual gravita el ensayo sobre el *Misterio ontológico* que voy a publicar dentro de unos días: la distinción entre problema y misterio, que se halla, por lo demás, insinuada en las reflexiones que acabo de exponeros.

Me permitiré leer aquí unas líneas de la conferencia que pronuncié el año pasado ante la Sociedad Filosófica de Marsella, y que será publicado dentro de unos días como complemento de un estudio: *Le monde cassé*[42].

Reflexionando sobre lo que comúnmente se considera como problemas ontológicos: ¿existe el ser?, ¿qué es el ser?, etc., llegué a observar que no puedo ponerme a reflexionar sobre esos problemas sin ver que se abre a mis plantas un nuevo abismo: yo, que me pongo a escrutar el ser, ¿puedo estar seguro de que yo soy?, ¿qué títulos tengo yo para hacer tales investigaciones? Si yo no soy, ¿cómo puedo esperar verlas concluir? Aun admitiendo que yo sea, ¿cómo puedo estar seguro de que soy? Contrariamente a la idea que se presenta en seguida a nuestro espíritu, no creo que el *cogito* pueda sernos aquí de utilidad alguna. El *cogito*, he escrito en otra parte, se sitúa en el umbral de lo válido, y eso es todo; el sujeto del *cogito* es el sujeto epistemológico. El cartesianismo implica una disociación tal vez ruinosa en sí misma de lo intelectual y de lo vital, de la que resulta una depreciación de uno y una exaltación de otro igualmente arbitrarias; hay ahí un ritmo fatal que conocemos muy bien y cuya explicación estamos obligados a buscar. Y ciertamente no hay por qué negar que sea legítimo operar distinciones de nivel en el seno de la unidad de un ser vivo que *piensa* y se esfuerza por *pensarse*; pero el problema ontológico no se plantea sino más allá de esas distinciones y para este ser tomado en su unidad, en su impulso.

Por ahí nos vemos inducidos a interrogarnos sobre las condiciones encerradas en la idea de problema que hay que resolver. Donde hay problema, trabajo sobre datos que se hallan ante mí, pero al mismo tiempo todo ocurre, todo me autoriza a proceder, como si no tuviera

42. Ed. Desclée de Brouwer, 1993.

que preocuparme de este yo en acción; éste es aquí un simple presupuesto. Pero no sucede lo mismo, como acabamos de ver, cuando la interrogación versa sobre el ser. Aquí la condición ontológica del que plantea la pregunta viene en primer lugar. ¿Se me dirá que entonces me embarco en una regresión sin fin? Responderé que por el mero hecho de concebir así esta regresión me elevo por encima de ella, reconozco que todo este proceso reflexivo queda dentro de cierta afirmación según la cual *soy*, en vez de *proferirla*, una afirmación de la que soy la sede, más que el sujeto. Por ahí penetramos en lo metaproblemático; es decir, en el misterio. Un misterio es un problema que se entromete en sus propios datos, que los invade y por eso mismo se eleva por encima de su condición de problema.

No podemos entrar aquí en las explicaciones, que serían, no obstante, indispensables. Me limitaré a dar un ejemplo para fijar las ideas, y es el misterio del mal.

Estoy naturalmente inclinado a considerar el mal como un desorden que contemplo y cuyas causas o su razón de ser o incluso su finalidad oculta intento descifrar. ¿Cómo es posible que esta máquina funcione de este modo tan defectuoso?, ¿o será que esta disfunción aparente se debe a una disfunción real, esta vez, de mi visión, una especie de presbicia o de astigmatismo del espíritu? En este caso el desorden efectivo residiría en mí pero éste no sería menos objetivo con relación a un pensamiento rectificador que lo descubriera. Pero el mal puramente constatado, o el mal contemplado, deja de ser el mal sufrido, simplemente deja de ser el mal. En realidad no lo percibo como tal, sino en la medida en que me atañe, o sea, cuando estoy implicado en él, en el sentido en que uno se halla implicado en un asunto; esta implicación es aquí fundamental; no puedo hacer abstracción de ella sino mediante una operación, legítima bajo ciertos aspectos, pero ficticia y por la que no me tengo que dejar engañar.

Este misterio del mal, la filosofía tradicional ha tendido a degradarlo en problema, y por eso, al abordar las realidades de este género, el mal, el amor, la muerte, nos produce tan a menudo la impresión de un juego, de una forma de prestidigitación intelectual. Este sentimiento lo inspira tanto más cuanto más idealista es, o sea, cuanto más el sujeto pensante se embriaga en una especie de emancipación, en realidad totalmente falaz.

Habría que volver ahora, pero no me queda tiempo para ello, sobre toda la primera parte de mi exposición y tratar de mostrar cómo se aclara a la luz de estas distinciones. Me parece evidente que el orden del tener se confunde con el de lo problemático, y también por eso mismo con aquel en el que las técnicas son posibles. Lo metaproblemático es, en efecto, metatécnico. Toda técnica supone un conjunto de abstracciones previas que la condicionan, pero se revela impotente allí donde se trata del ser en su totalidad. Esto podría prolongarse en muchas direcciones. En la raíz del tener, como del problema o de la técnica, hay cierta especialización o especificación de sí, unida por otra parte a la alienación parcial de que hablábamos hace un momento. Y ello nos conduciría al examen de una distinción que me parece capital y con la cual terminaré esta exposición ya un tanto cargada; quiero referirme a la distinción entre autonomía y libertad.

Es esencial notar que la autonomía es ante todo una no heteronomía presupuesta y rechazada. "Quiero tratar mis asuntos yo mismo", tal es la fórmula germinal de la autonomía. Ahí vemos aparecer esta tensión del mismo y del otro que es el propio ritmo del mundo y del tener. Hay que reconocer, por otra parte, creo yo, que la autonomía versa sobre todo orden en el que la gestión es posible, bajo cualquier forma que se la conciba. En realidad implica la idea de cierto campo de actividad y se precisa tanto más cuanto que es posible circunscribir más estrictamente este campo en el espacio y en el tiempo. Todo aquello que pertenece al orden de los intereses, cualesquiera que sean, puede tratarse con relativa facilidad como una provincia, como un distrito delimitado. Más aún. Puedo en gran parte tratar mi vida como susceptible de ser gestionada por otro o por mí mismo (entendiendo por mí mismo el no otro). Puedo admitir todo aquello que puede asimilarse, aunque sea del modo más indirecto, a una fortuna, a un tener. Por el contrario, en la medida en que la categoría del tener resulta inaplicable, ya no podré hablar de gestión en ningún sentido, y, por tanto, tampoco de autonomía. Tomemos por ejemplo el orden de los dones (literarios y artísticos). Hasta cierto punto un don puede ser administrado cuando quien lo posee lo ha examinado; o sea, ha hecho

de él un tener: la idea de semejante gestión es absolutamente contradictoria para el genio propiamente dicho que se escapa esencialmente a sí mismo, se desborda en todo sentido. Un hombre *es* un genio, *tiene* talento (la expresión *tener un genio* es literalmente un contrasentido). Creo en realidad que la idea de autonomía, a pesar de lo que se haya podido creer, se halla ligada a una especie de reducción o de particularización del sujeto. Cuando más integralmente entre yo en actividad, menos legítimo resulta decir que yo soy autónomo; en este sentido, el filósofo es menos autónomo que el sabio, y éste menos autónomo que el técnico. El ser más autónomo es en cierto sentido el más comprometido. Pero esta no autonomía del filósofo o del artista no es una heteronomía, del mismo modo que el amor no es un heterocentrismo. Radica en el ser; es decir, más acá del sí (o más allá del sí), en una zona que transciende todo tener posible, la propia zona a la que tengo acceso en la contemplación o en la adoración. Esto quiere decir, a mi modo de ver, que esta no autonomía es la misma libertad.

No se trata aquí de esbozar una teoría de la libertad, precisamente porque habría que empezar por preguntarse si la idea de una teoría de la libertad no implica una contradicción. Me limitaré a señalar aquí, que ya sea en el orden de la santidad, ya sea en el de la creación artística, donde resplandece la libertad, aparece con toda evidencia que la libertad no es una autonomía. En ambos casos, el sí, el autocentrismo se halla enteramente desaparecido en el amor. A raíz de esto se podría demostrar, creo yo, que la mayor parte de las insuficiencias del kantismo se deben esencialmente al hecho de no haber sospechado nada de todo esto, de no haber visto que el sí puede y debe ser transcendido, sin que por eso la autonomía ceda a la heteronomía.

Habría que concluir, y no es fácil. Quisiera simplemente volver a mi fórmula preliminar. Anuncié que llegaríamos al reconocimiento de un irreductible, pero también de un más allá de este irreductible, y que esta dualidad se me antojaba como esencial a la condición metafísica del hombre. ¿Qué es este irreductible? No creo que podamos dar de él una definición propiamente dicha, pero podemos localizarlo en cierto modo. Esta deficiencia, que es esencialmente una inercia, pero que tiende a transformarse en una especie de actividad negativa, no podemos eliminarla; gracias a ella son posibles cierto número de disciplinas

autónomas y subordinadas, cada una de las cuales representa ciertamente un peligro para la unidad del ser, en la medida en que tiende a hacerlo desaparecer, pero cada una de las cuales tiene su valor, su justificación parcial. Es preciso, sin embargo, que estas actividades, estas funciones autónomas, encuentren su compensación en las actividades centrales por las que el hombre se sitúa frente al misterio que lo funda y fuera del cual no es sino pura nada: la religión, el arte, la metafísica.

SEGUNDA PARTE

Fe y realidad

I

Obsevaciones sobre la irreligión contemporánea[43]

La actitud de espíritu que me propongo definir tan exactamente como sea posible es aquella que consiste en mirar la cuestión religiosa como algo, propiamente hablando, caducado. Son imprescindibles en esto algunas precisiones.

Decir que la cuestión religiosa ha caducado no supone necesariamente negar la persistencia de cierto dato religioso, en tanto este dato pertenezca al orden del sentimiento. Pues, por definición, tal dato no podría caducar. Lo que sí puede considerarse pasado de moda es o bien un uso, o bien una idea o una creencia, en la medida en que esta creencia está asimilada a una idea. Y no se trata tampoco —lo que sería totalmente absurdo— de poner en duda que la religión en cuanto hecho, en cuanto conjunto de instituciones, de ritos, etc., requiera explicaciones; es preciso señalar incluso que cuanto más extraño sea un espíritu de un cierto tipo a toda vida religiosa tanta más curiosidad sentirá por saber cómo un conjunto de fenómenos tan extraños, tan aberrantes, han podido surgir y ocupar un puesto, evidentemente muy importante, en la historia del ser humano. Decir "la cuestión religiosa está superada" es decir que ya no hay lugar para preguntarse si las afirmaciones religiosas se corresponden con algo en la realidad, si existe un ser que posea los atributos tradicionalmente vinculados al término Dios, o incluso si eso que los creyentes llaman la salvación es distinta de una cierta experiencia subjetiva burdamente interpretada en función de ciertas nociones míticas. La cuestión, se dirá, es conocida. Citaré aquí un texto de Bertrand Russell que me parece significativo: "Que el Hombre sea producto de causas ciegas, que su origen, su crecimiento, sus esperanzas y sus amores, que sus amores y sus creencias no sean más que el resultado de agrupaciones accidentales de átomos;

43. Conferencia pronunciada el 4 de diciembre de 1930 en la Federación de Asociaciones de Estudiantes Cristianos.

que ninguna pasión, ningún heroísmo, ninguna intensidad de pensamiento y de sentimiento puedan prolongar una vida individual más allá de la tumba; que toda la obra de siglos, el sacrificio, la abnegación, la inspiración, la brillantez del género humano en su cenit estén condenados a la extinción en la muerte global del sistema solar, y que el templo entero de las realizaciones humanas deba ser inevitablemente sepultado bajo los escombros de un universo en ruinas; todas estas cosas aunque no están fuera de toda discusión, sí lindan tan de cerca con la certidumbre que ninguna filosofía que las niegue puede esperar mantenerse"[44]. Bien entendido, poco importa aquí la personal posición doctrinal de B. Russell, tenemos ahí el credo negativo que envuelve la actitud que intento analizar. E incluso, sin duda alguna, algunos pretenderán que se puede edificar una religión aun sobre esta desesperanza cósmica. Por mi parte, creo que esto no se puede sostener sin cometer el más grave abuso de lenguaje. En otra ocasión me explicaré sobre este punto.

Para aclarar por adelantado el camino un tanto sinuoso en el que nos vamos a introducir, voy a señalar enseguida que cuento con adoptar sucesivamente tres centros de perspectiva distintos o jerarquizados: el primero será el del racionalismo puro en tanto que filosofía de las luces; el segundo es el de la técnica, o más exactamente el de una filosofía de la técnica; finalmente, el tercero es el de una filosofía que plantea el primado de la Vida o de lo vital.

Lo que primeramente hay que señalar es la noción muy particular de la actualidad que envuelve una posición como la racionalista que nosotros tenemos que definir. "No es posible ya, en la actualidad, se dirá comúnmente, creer en el milagro o en la encarnación. Un hombre de 1930 no podría admitir el dogma de la resurrección de la carne." Tomo estos ejemplos al azar, lo que me interesa es el acento puesto sobre la fecha, que en el fondo presupone un punto de vista, casi una posición privilegiada en el espacio, digamos, si se prefiere, un *observatorio*. El tiempo o la historia aparecen aquí como un espacio cualificado y a quienes corresponde el empleo de epítetos como "avanzado" o "retrógrado", con su correspondiente carga cualitativa, y cuyo papel es

44. *Philosophical Essays*, p.53.

tan considerable en la psicología política de nuestro país. Se admitirá sin dificultad que, de hecho, una etapa cronológicamente ulterior puede significar un retroceso con relación a la etapa precedente. Esto es tanto más comprensible cuanto en un mismo momento del tiempo aparecen mezclados los espíritus esclarecidos con los espíritus rezagados. Entre unos y otros se plantea un problema de poder, los espíritus retrógrados pueden tener momentáneamente la supremacía. De ahí el aparente retroceso. Pero tarde o temprano, se asegura, el espíritu humano reemprenderá su marcha victoriosa hacia la luz. La luz. Una palabra, un concepto, en el sentido más vago del término, cuya importancia, sin duda, no se puede exagerar. Sería necesario poder meditar sobre esto, se descubriría, creo yo, la expresión laicizada y empobrecida hasta el límite de una cierta noción metafísica elaborada por los Griegos y especialmente por los Padres de la Iglesia. Sin embargo, no es oportuno insistir aquí sobre este punto. La idea del progreso de las luces se presenta de hecho bajo dos facetas: una ético-política (¡cuán instructivo resulta a este respecto el término oscurantismo!) y otra técnico-científica. Por lo demás, estos dos aspectos son íntimamente solidarios. Dos cosas hay que hacer notar aquí: la primera es que, casi inevitablemente, una filosofía de las luces asumirá el paralelismo existente entre la humanidad considerada en el conjunto de su historia y un individuo que pasa de la infancia a la adolescencia, de la adolescencia a la edad adulta, etc. El espíritu ilustrado se considerará a sí mismo como un hombre ya hecho, para el que no es apropiado creer aún los cuentos que encandilaban su infancia. Pero esta representación simplista plantea demasiado evidentemente muy graves objeciones; hasta tal punto que siempre estará permitido preguntarse si no existen valores ligados a la infancia —una cierta confianza dichosa, una cierta ingenuidad, por ejemplo— que el hombre debe salvar a toda costa si no quiere desembocar en una suerte de dogmatismo de la experiencia, cuyo inevitable resultado es un reseco cinismo. Hay en esto un conjunto de verdades profundas que Péguy ha puesto en claro maravillosamente.

El segundo punto es aún más importante: se admite comúnmente y sin crítica previa que el progreso de las luces está ligado a una eliminación progresiva del antropocentrismo, y aquí se hace largamente in-

ventario de las conquistas de la astronomía moderna. "Era natural, se dirá, antes de Copérnico o Galileo, el admitir que la tierra era el centro del mundo y que el hombre ocupaba una posición privilegiada en lo que hasta entonces se llamaba la creación. Pero la astronomía ha permitido volver a colocar a la tierra y al hombre en su verdadero lugar, reconocer que éstos no ocupan más que un rango prácticamente despreciable dentro de la inmensidad del universo visible". Se desea con esto flagelar el orgullo ingenuo, infantil, risible, de una humanidad que se tenía a sí misma por la expresión suprema y quizá el fin mismo del cosmos.

Pero hagamos notar inmediatamente que sólo es en apariencia como esta filosofía sólidamente establecida sobre una cosmología positiva llega a ridiculizar al orgullo humano; en realidad lo exalta. Se produce, en efecto, una especie de desplazamiento infinitamente curioso. Sin duda, el hombre en tanto objeto de la ciencia entra, si puedo decirlo así, en el rango de ésta, no es ya sino un objeto entre una infinidad de objetos. Pero existe, por oposición al hombre, algo que, por el contrario, se afirma por encima de este mundo material en el que el hombre desaparece, y esto es, precisamente la ciencia. No decimos la ciencia humana, pues estos filósofos hicieron todo lo posible por deshumanizar la ciencia, por cortar sus raíces, por considerarla en sí misma en su progreso interno. Se nos hablará, entonces, del Espíritu o del Pensamiento, pero con mayúsculas, y nos equivocaríamos al reírnos de dichas mayúsculas, pues son ellas las que traducen precisamente el esfuerzo por despersonalizar el Espíritu y el Pensamiento, que no serán ya el espíritu o el pensamiento de alguien, que ya no serán presencias, sino una especie de organización ideal que se aplicará, por otra parte, a poner en evidencia la flexibilidad, la libre movilidad. Un filósofo como Brunschvicg, que ha contribuido más que nadie a poner en pie este racionalismo al que llama, erróneamente según mi opinión, espiritualismo, no piensa de ningún modo que este desarrollo del Espíritu o de la Ciencia sea el despliegue en el Tiempo de un principio absoluto que existiría para sí desde toda la eternidad, a la manera del νους aristotélico, o del Espíritu Absoluto de Hegel. Para Brunschvicg este νους o este Espíritu Absoluto no son sino ficciones metafísicas. En cuanto al Espíritu que él mismo elogia le llama todavía Dios, aunque

destituyéndole de todos los caracteres que dan a esta palabra su significación. "Sin duda —concede al final de su libro sobre el *Progrès de la conscience*— un Dios que no tiene ningún punto de contacto con ninguna determinación privilegiada del espacio o de la duración, un Dios que no ha tomado iniciativa ni ha asumido responsabilidad en el aspecto físico del universo, que ni ha querido el hielo de los polos ni el calor de los trópicos, que no es sensible ni a la magnitud del elefante ni a la pequeñez de la hormiga, ni a la acción nociva de un microbio ni a la saludable acción de un glóbulo, un Dios que no piensa en castigar nuestros pecados o los de nuestros antepasados, que no conoce más hombres infieles que ángeles rebeldes, que no hace triunfar ni la predicción del profeta ni el milagro del mago, un Dios que no tiene morada ni en el cielo ni en la tierra, que no se manifiesta en ningún momento particular de la historia, que no habla ninguna lengua ni se le traduce a ningún lenguaje, este Dios es, desde el punto de vista de la mentalidad primitiva, para el burdo supranaturalismo del que W. James ha hecho claramente profesión, lo que él llama un ideal abstracto. A los ojos de un pensamiento más alejado de los orígenes, mejor ejercitado y afinado, es un Dios que no se abstrae de nada y para quien nada es abstracto, puesto que la realidad concreta no es tal más que por su valor intrínseco de verdad." Texto capital sobre el que nunca se reflexionará bastante. Se aprecia en él ese orgullo infinitamente más temible del hombre que, gracias a Dios, se juzga liberado de la mentalidad primitiva y goza sin reservas intelectuales de ser un adulto. Recuerdo las fórmulas habituales: no es posible ya, en la actualidad,..., un hombre de 1930 no podría admitir..., etc.

Sin embargo, tomemos esto en cuenta: si para un filósofo cristiano, por ejemplo San Buenaventura, el hombre aparecía como centro del cosmos, era únicamente en tanto que imagen de Dios, e incluso: "*Esse imaginem Dei*, escribe, *non est homine accidens, sed potius substantiale, sicut esse vestigium nulli accidit creaturæ*" (ser imagen de Dios no es un accidente para el hombre, sino que le es más bien esencial, del mismo modo que ser un vestigio no puede ser un accidente en ninguna criatura). De suerte que este antropocentrismo del que se sonríe, no es en realidad sino un *teocentrismo* aplicado. Para San Agustín, Santo Tomás, San Buenaventura, es Dios, y solamente Dios, quien es el centro.

Pero ahora, es este espíritu humano deshumanizado, destituido de todo poder, de toda presencia y de toda existencia, quien toma el lugar de Dios y le sustituye.

Evidentemente, una filosofía así es muy difícil de pensar, tiene pocos adeptos. Está claro que la mayoría de los que juzgan la cuestión religiosa como superada se negarían a suscribirla y se adscribirían preferentemente a un agnosticismo como el de Spencer o a un materialismo como el de Le Dantec. Seguramente, esto es mucho peor desde el punto de vista especulativo, pero las perspectivas son más numerosas y más firmes. ¿De qué perspectivas dispone una doctrina como el idealismo de Brunschvicg? En primer lugar, del orgullo, no vacilo en declararlo. Se me interrumpirá haciéndome observar que este orgullo no tiene un carácter personal, pues el Espíritu que nos ocupa no es el Espíritu de nadie. Responderé, en primer lugar, que es, o que quiere ser, el Espíritu de todo el mundo; y sabemos desde Platón qué parte concede a la adulación la democracia, de la cual este idealismo no es, finalmente, sino una transposición. Pero esto no es todo: de hecho, el idealista se pone inevitablemente en el lugar del Espíritu —y en este caso tratamos con alguien concreto. Enfrentémoslo al escándalo que constituye a sus ojos esta anomalía: un astrónomo cristiano. ¿Cómo puede un astrónomo creer en la Encarnación o asistir a Misa? No habrá otro recurso que oponernos un distingo: en cuanto astrónomo, este monstruo, más exactamente este anfibio, es un hombre del siglo XX al que el idealista saluda como a su contemporáneo; mientras que al creer en la Encarnación y al ir a Misa, se comporta como un hombre del siglo XIII —como un niño—. Es lógico entristecerse. Si preguntáis al filósofo con qué derecho practica esa extraña escisión, por más que se esfuerce en invocar a la Razón o al Espíritu quedaremos descontentos. Pues mientras que él no se inhibe en absoluto de recurrir a consideraciones psicológicas e incluso sociológicas sobre estas supervivencias en el astrónomo, nos prohibirá formalmente proceder a análisis o reducciones del mismo orden en lo que a él respecta. Él es, de los pies a la cabeza, un hombre de 1930, y al mismo tiempo invoca a un Espíritu eterno que, sin embargo, ha nacido y sufre avatares que no podría prever. Digámoslo claramente: todo esto es una singular incoherencia. Es evidente que si este idealista se encontrase frente a un

marxista, por ejemplo, que le declarase abiertamente que su Espíritu es un producto puramente burgués, hijo del desahogo económico, el primero tendría que refugiarse en la esfera de las abstracciones más exangües. Por mi parte, pienso que un idealismo de este tipo está inevitablemente atrapado entre una filosofía religiosa concreta, por una parte, y el materialismo histórico por otra. En realidad, está completamente desarmado frente a la historia —una historia real cualquiera— simplemente como si tuviese un destino independiente. Le falta todo sentimiento de lo trágico y también, añadiría yo, todo sentido de lo carnal, lo que es más importante. Creo que la sustitución de la noción confusa y rica de la *carne*, implicada en toda filosofía cristiana, por el concepto cartesiano de materia no constituye en modo alguno un progreso desde el punto de vista metafísico. Hay en esto un problema casi inexplorado en el que, según mi opinión, se debería centrar la atención de los metafísicos puros: es la evolución y oscurecimiento progresivo de las nociones de carne y encarnación en la historia de las doctrinas filosóficas.

En el fondo, este idealismo es una doctrina puramente universitaria que cae directamente bajo las críticas que dirigía Schopenhauer, no sin injusticia, a los filósofos académicos de su tiempo. No sin injusticia porque hay en Schelling y en Hegel un sentimiento intenso de lo concreto y del drama humano.

Pero, en realidad, el idealismo filosófico estaría verdaderamente superado y sin influencia apreciable sobre el desarrollo del pensamiento humano, si no hubiese encontrado un formidable aliado en la técnica, bajo todas sus formas. Es realmente en el espíritu mismo de la técnica donde residen, creo yo, las dificultades más graves con las que tropieza hoy día, en muchas conciencias perfectamente honestas, la idea misma de vida religiosa o, más exactamente, de verdad religiosa.

Abordo aquí un orden de consideraciones bastante delicadas y me excuso por tener que proceder a un análisis de nociones que quizá parezca un poco sutil. Creo que nos encontramos en el corazón mismo del problema.

Por técnica entendería, de modo general, toda disciplina que tiende a asegurar al hombre el dominio de un objeto determinado. Es evidente que toda técnica puede ser considerada como una manipula-

ción, como un medio de fabricar o trabajar una materia que, por otra parte, puede ser puramente ideal (técnica histórica o técnica psicológica).

Hay aquí varios puntos a tener en consideración: en primer lugar, una técnica se define por relación a ciertas perspectivas que el objeto le ofrece; pero, inversamente, este objeto no es tal sino por las perspectivas que podemos tener de él, y esto es verdad ya en el plano más elemental, que es el de la percepción externa. Por eso hay un paralelismo entre el progreso de las técnicas y el progreso de la objetividad. Un objeto es tanto más objeto, está tanto más *expuesto*, si puede decirse así, cuanto más sirve de materia a técnicas más numerosas y más perfeccionadas.

En segundo lugar, una técnica es esencialmente perfectible. Es algo susceptible de una puesta al día cada vez más precisa, cada vez más ajustada. Pero yo diría por el contrario, que sin duda no se puede hablar de perfectibilidad o de progreso, en sentido estricto, sino en el orden de la técnica. En efecto, aquí hay una medida posible y que corresponde al rendimiento en sí mismo.

Por último, y quizá este es el punto capital, cada vez nos damos cuenta mejor de que toda potencia, en el sentido humano del término, implica la puesta en práctica de una técnica. El optimismo ingenuo de las masas reposa hoy en día sobre este conjunto de constataciones: es absolutamente cierto que la existencia de la aviación o de la telegrafía sin hilos se presenta ante la mayoría de nuestros contemporáneos como una prueba, como una comprobación tangible del progreso.

Es importante señalar la contrapartida o el tributo de estas conquistas. El mundo mismo tiende, desde este punto de vista, a aparecer unas veces como una simple cantera en explotación, otras como un esclavo domesticado. No se puede leer un artículo de periódico con ocasión de una catástrofe cualquiera sin comprobar que ésta es tratada como una especie de venganza de la bestia que se creía vencida. Y es en esto en lo que vemos la confluencia con el idealismo. El hombre, no ya como espíritu sino como potencia técnica, aparece aquí otra vez como único foco de orden o de organización en un mundo que no le valora, que no le ha merecido y que, según todas las apariencias, le ha producido por azar —o más bien, un mundo del que se ha separado

por un violento acto de emancipación. El mito de Prometeo cobra aquí plenitud de sentido. Y, sin duda, muchos técnicos se encogerán de hombros si ven que se les atribuye esta extraña mitología; pero, ¿cuál será entonces su recurso si son técnicos y ninguna otra cosa?: encerrarse en su especialidad, negarse, de hecho si no de derecho, a plantearse el problema de la unidad del mundo o de la realidad. Y se verá, sin duda, surgir tentativas de síntesis, porque la necesidad de unidad es incoercible y quizá constituye el fondo mismo de la inteligencia. Si bien, estas síntesis aparecerán siempre como algo relativamente gratuito en comparación con las técnicas, se dirá que están "en el aire". Y esta expresión trivial pone de relieve magníficamente la ausencia de perspectiva que caracteriza a la síntesis pura por oposición a la técnica particular. Desde este momento es como si una sombra cada vez más espesa se extendiese sobre la realidad, donde ya no es posible más que recortar zonas que, aunque iluminadas, quedan sin comunicación las unas con las otras. Pero esto no es todo. No debemos dejarnos engañar por las palabras. Esta potencia técnica, ¿no pertenece a alguien?, ¿no hay alguien que la ejerce? ¿Quién es ese "sujeto"? Incluso aquí vamos a chocar con las mismas constataciones: este mismo sujeto se nos presentará como objeto de posibles técnicas. Técnicas distintas, múltiples, entre las cuales sólo existen conexiones difícilmente definibles. Pero ni que decir tiene —y la experiencia lo demuestra ampliamente— que estas técnicas, en cuanto tales, se revelarán tanto menos eficaces cuanto más recaigan sobre un ámbito en el que estos seccionamientos, estas especializaciones, resulten manifiestamente impracticables. De aquí que una técnica psicológica o psiquiátrica presente aún hoy un aspecto decepcionante.

Sin embargo, se nos plantea ahora un problema angustioso y que no permite ser eludido. Estando el sujeto a su vez entregado, si puedo decirlo así, a las técnicas, lejos de ser una fuente de claridad, un principio de iluminación, ya no podrá ser esclarecido más que por reflexión. No podrá beneficiarse más que de una luz tomada de los objetos, pues inevitablemente las técnicas que intentarán aplicársele estarán construidas sobre el modelo de las técnicas orientadas hacia el mundo exterior. Serán las mismas, pero trasladadas y como devueltas. No tengo más que remitirme a la admirable crítica bergsoniana, la par-

te verdaderamente imperecedera de su doctrina, sin que sea necesario entrar en detalle. No obstante, hay que señalar que allí donde las técnicas prevalecen en todos los sentidos sólo el sentimiento inmediato del placer y de la pena permanecen inexpugnables en el sujeto —por esto entiendo la realidad concreta—. Y es completamente natural que con este extraordinario perfeccionamiento de las técnicas coincida una especie de exasperación de lo que puede haber de más inmediato, y yo diría que al mismo tiempo de más elemental, en la afectividad. Si se prefiere, el "having a good time" de los anglosajones. No quiero decir que haya nada en esto de absolutamente fatal y que esta conexión se verifique en todos los casos, pero en la práctica hay en ello una solidaridad que podemos comprobar fácilmente y que se justifica sin problemas para la reflexión. En efecto, vemos bien cómo el extraordinario perfeccionamiento de las técnicas está unido a un empobrecimiento máximo de la vida interior. La desproporción entre el instrumental puesto a disposición del ser humano y los fines que éste está llamado a realizar, parece cada vez más flagrante. Sin duda, se objetará a esto que el individuo, en un régimen de este orden, tiende a subordinarse a fines sociales que le sobrepasan infinitamente. Pero... ¿no hay en ello una ilusión? Conocemos desde hace bastante tiempo el sofisma de los sociólogos según el cual es más el todo que la suma de las partes. La verdad es que es sin duda otra cosa, pero según parece la diferencia se salda por un debe, se traduce por el signo menos (–). Es incomprensible por qué razón una sociedad de ignorantes, cuyo ideal individual consistiera en trepidar en las salas de fiesta y en vibrar con las películas sentimentales o policíacas, no ha de ser también una sociedad ignorante. Evidentemente, es por lo que tienen de inferior y de rudimentario por lo que estos individuos se aglomeran, y ahí estriba, dicho sea de paso, la diferencia entre una sociedad y una comunidad, como, por ejemplo, una Iglesia. En ésta, sin aglomerarse mecánicamente, los seres forman, por el contrario, un todo que les sobrepasa. Ahora bien, esta comunidad sólo es posible porque estos individuos han logrado preservar en sí mismos esa especie de palladium contra el cual se dirige toda técnica como tal y al que se llama alma. A mi modo de ver, este es el tipo de objeciones más grave a que puede dar lugar una doctrina como el marxismo. Esta doctrina no se defiende más que cuando lucha por su propio triunfo; y se anonadará en este propio triunfo para no dar lugar más que a un hedonismo bastante vulgar. He aquí la razón, sin duda, por la que hoy se ve entre nosotros tantos jóvenes que se declaran comunistas, pero que se colocarían inmediatamente en la oposición si el comunismo llegara a triunfar.

Así, indirectamente, vemos definirse un orden que contrasta por completo con el mundo en el que reinan las técnicas. La religión en su pureza, es decir, en cuanto que se distingue de la magia y se opone a ella, es exactamente lo contrario de una técnica. Funda, en efecto, un orden en el que el sujeto se encuentra situado en presencia de algo sobre lo que toda perspectiva le es precisamente negada. Si la palabra transcendencia tiene alguna significación es seguramente ésta; designa exactamente esa especie de intervalo absoluto, infranqueable, que se abre entre el alma y el ser, en cuanto que éste se oculta a sus aprehensiones. Nada más característico que el propio gesto del creyente que junta las manos y atestigua por este mismo gesto que no hay nada que hacer, nada que cambiar, sino simplemente que viene a entregarse. Gesto de dedicación o de adoración. Podemos añadir aún este sentimiento es el de lo sagrado —sentimiento en el que entran a la vez el respeto, el temor y el amor—. Subrayemos que no se trata en absoluto de un estado pasivo, pretenderlo así significaría sobrentender que toda actividad, digna de este nombre, es una actividad técnica, que consiste en coger, en modificar, en elaborar.

Por otra parte, es preciso reconocer que respecto de este punto, como de muchos otros, estamos hoy por hoy en plena confusión. Nos es casi imposible no forjarnos de la actividad una imagen que no sea en cierto modo física, no representárnosla como el funcionamiento de una especie de máquina, de la que nuestro cuerpo sería en el fondo el resorte o incluso el modelo. La antigua idea, recogida y profundizada por los Padres de la Iglesia, según la cual la contemplación es la actividad más elevada, es una idea completamente perdida. Y valdría la pena preguntarse el porqué. Pienso que en esto el moralismo, bajo todas sus formas, con su creencia en el valor casi exclusivo de las obras, ciertamente ha contribuido en gran medida a desacreditar las virtudes contemplativas. Además, al introducir la idea de una actividad constructiva como principio formal del cono-

cimiento, el kantismo tendió sin duda alguna —exactamente en el mismo sentido— a negarles toda realidad positiva, aunque no sea más que por la separación radical que instauraba entre razón teórica y razón práctica. Efectivamente, no hay contemplación posible sino en el seno de una metafísica realista —dicho esto sin especificar la naturaleza del realismo de que se trata y que sin duda no es necesariamente el de Santo Tomás.

Así pues, no tiene sentido discutir que la adoración pueda ser un acto; si bien, este acto no consiste en una aprehensión. En el fondo, es extremadamente difícil de definir —precisamente porque no es una aprehensión. Se podría decir que consiste a la vez en abrirse y en ofrecerse. Indudablemente, desde el punto de vista psicológico se estará de acuerdo en ello. Pero nos preguntaremos: abrirse y ofrecerse ¿a quién? Y aquí es todo el subjetivismo moderno el que se opone. Volvemos a encontrar el enunciado inicial. Creo absolutamente que si el subjetivismo puro debiera ser considerado como una adquisición definitiva del espíritu moderno, la cuestión religiosa debería ser considerada como superada. Un ejemplo contemporáneo resulta especialmente instructivo: es completamente evidente que en un universo como el de Proust ninguna religión es posible, y si aquí o allá se introduce algo que pertenece al orden religioso es en la medida en que este universo presenta fisuras.

Sin embargo, no creo que sea posible considerar este subjetivismo como definitivamente aceptado ni un segundo, y sobre esto, naturalmente sólo puedo indicar un camino por el cual me es imposible adentrarme esta noche. Mi posición personal respecto a este punto coincidiría casi por completo con la de Jacques Maritain, y, por otra parte, se acercaría a la de los teóricos alemanes de la intencionalidad, es decir, los fenomenólogos actuales. Me parece que el realismo sólo fue combatido por Descartes y sus sucesores porque se formaron de él una noción en cierto modo materialista. "Pretendiendo tratar del sentido y de la inteligencia —dice Jacques Maritain— Descartes y Kant se han quedado en las puertas, pues han hablado de ambos como si se tratase de cualquier otra cosa, sin llegar a conocer el orden del espíritu...". En un sentido muy análogo diría, por mi parte, que no se ha subrayado lo bastante el papel desempeñado en esto por cierta transposición viciosa de la óptica del problema. Una vez más, el haber partido de la técnica ha conducido a obliterar la realidad espiritual.

Por tanto, creo que sólo a condición de apoyarse en postulados gratuitos se puede estar inclinado a considerar la adoración, por ejemplo, como una pura actitud, sin adherencia a una realidad cualquiera. Y, en mi opinión, si se avanza en tal dirección, es decir, con la condición de remontar resueltamente la pendiente a lo largo de la cual resbala el pensamiento moderno desde hace más de dos siglos, entonces, es posible recobrar la idea fundamental de un conocimiento sagrado, que es el único que permite restituir un contenido a la contemplación.

Siento cierta confusión al esbozar así, de manera tan rápida y tan superficial, ideas cuya importancia y dificultad son muy grandes. Sin embargo, no puedo tener la pretensión de hacer ahora otra cosa que no sea llevar a cabo un reconocimiento en un ámbito tan vasto. "Cuando se considera —escribe el metafísico alemán Peter Wust— la evolución de la teoría del conocimiento desde Platón y San Agustín, pasando por la Edad Media, hasta el presente, se experimenta el sentimiento de que se está en presencia de una secularización cada vez más victoriosa de esa zona sagrada del alma humana a la que se puede llamar el *intimum mentis*". Y añade que nos es preciso a nosotros, los modernos, reconquistar lenta y penosamente bajo la forma de una metafísica del conocimiento, aquello que estaba dado en la Edad Media bajo la forma de una mística rodeada de misterio y de respeto. Explicaré esto más sencillamente diciendo que quizá hemos perdido el contacto con esta verdad fundamental: que el conocimiento implica una ascesis previa —es decir, una purificación— y, para decirlo todo, que dicho conocimiento no se entrega en su plenitud más que al que previamente se ha hecho digno de él. Y a este respecto pienso también que los progresos de la técnica, la costumbre de considerar el conocimiento como una técnica que no afecta para nada al que la ejerce, han contribuido poderosamente a cegarnos. Esta ascesis, esta purificación, debe consistir ante todo y sin ninguna duda en liberarse progresivamente de la reflexión entendida como pura crítica y, si así puede decirse, como facultad de objeción. "La verdad acaso es triste", decía Renan, y Claudel se indigna ante esta frase. Y es que resume, con una especie de concisión cínica, lo que yo llamaría de buen grado la *filosofía del pero*.

Cuando Barrès habla en sus *Cahiers* de la "sombría tristeza de la verdad" se sitúa precisamente en el corazón de esta filosofía. Filosofía que está en la raíz misma del pesimismo bajo todas sus formas y de la que lo que yo designaba con el nombre de conocimiento sagrado es precisamente la negación. Negación no necesariamente previa, pero quizá la más habitual y, en el propio Claudel, heroicamente obtenida.

Me parece que aquí también tocamos uno de los puntos más sensibles y como uno de los centros nerviosos de nuestro tema. Decir que el problema religioso ha caducado es para la mayoría de la gente declarar que la incurable imperfección del mundo está ya establecida. Y nunca se hará suficiente hincapié en la importancia práctica de esa especie de apologética negativa de la que se vale el ateísmo, explotando todas las ocasiones posibles para demostrar que el universo está por debajo de nuestras exigencias, que es incapaz de satisfacerlas y que esa especie de espera metafísica que permanece en nosotros a título de herencia o supervivencia no puede ser satisfecha por lo real.

Cosa extraña, por lo demás: esta insistencia sobre las imperfecciones del mundo está vinculada a la incapacidad radical de aprehender el mal en cuanto mal, el pecado en cuanto pecado. Y aquí aparece de nuevo la inteligencia técnica. El mundo es tratado como una máquina cuya disposición deja especialmente que desear; felizmente el hombre está aquí para rectificar ciertos errores, pero por desgracia el conjunto escapa por el momento a su control. Hay que añadir que estos defectos de disposición, estos errores no son imputables a nadie, pues del otro lado no hay nadie. El hombre sólo es alguien que está frente a una maquinaria impersonal. Por otra parte, estará preparado, a causa de esta inversión o esta interiorización de la que ya he hablado, a tratarse a sí mismo de esta manera, a desaparecer en este cosmos despersonalizado; es decir, a reconocer en sí mismo ciertos vicios de funcionamiento, los cuales se deben poder remediar por dispositivos de órdenes variados, por una terapéutica individual o social.

Nos encontramos aún aquí en presencia de una conexión reveladora, me refiero a la que une la adoración, por una parte, y por otra la conciencia del pecado, en cuanto que éste no se justifica por ninguna técnica, aunque sí por una acción sobrenatural: la gracia. Y llamo vuestra atención sobre el hecho de que la relación implicada en la técnica se encuentra aquí invertida. Si la realidad envuelta en la adoración excluye toda captación posible del sujeto, inversamente, éste nos aparece de hecho captado por una elección incomprensible que emana precisamente del trasfondo misterioso del ser.

Es por relación a este conjunto y sólo a él como la noción de salvación puede cobrar algún sentido, al propio tiempo que se encuentra enteramente privada de él en un mundo espiritual donde reine la idea de un orden natural que pertenece a la técnica restaurar dondequiera que haya sido accidentalmente perturbado.

Mediante esta idea de un orden o de un curso natural de la vida que se intenta restablecer por medios apropiados, accedemos al tercer plano, el más central quizá, en el que se desarrolla la discusión. La noción fundamental no será ya la de progreso de las luces, ni la de la técnica; será en realidad la de la vida, pero no diría yo como valor, sino como fuente de valores o como base de valoración.

Recordaba hace algún tiempo estas palabras tan características de una de las personalidades más intensamente comprometidas en la acción social internacional: "En principio, no tengo ninguna objeción —decía esta persona— contra los misterios. Admito que pueda haber misterios; pero, para mí el dogma de la Trinidad por ejemplo no tiene interés, no veo a qué puede corresponder para mí, de qué me puede servir". Creo que hay en esto una disposición muy significativa. Este hombre excelente habría sido muy capaz de apasionarse en una discusión sobre la justicia fiscal o sobre el principio de los seguros sociales; les hubiese reconocido su carácter vital. Sin embargo, la Trinidad le parecía un objeto de vanas especulaciones. Es sobre este término de lo vital tomado al pie de la letra, sobre lo que debemos detenernos ahora. Señalemos que la relación entre la idea de vida, o del primado de lo vital, y lo que acabamos de decir sobre el espíritu de tecnicidad es evidente. Porque, después de todo, el dominio del objeto continúa siendo relativo a la vida, considerada como algo con valor en sí mismo, y que en sí tiene su justificación. No insistiré sobre los orígenes de esta noción y me limitaré a recordar que es en Nietzsche donde ha encontrado su expresión más rigurosa. Sin embargo, esta noción de la vida se desliza en él hacia la de voluntad de poder, que a primera vista puede parecer más precisa. En otros, esta noción conservará su rica inde-

terminación y, por ello mismo, añadiría yo, su profunda ambigüedad. Solamente quiero retener el hecho de que para muchos, algunos de los cuales —y esto es para meditar— se consideran creyentes, es la vida lo que aparece como único criterio o referencia de valores. Tomemos, por ejemplo, la distinción entre el bien y el mal: a sus ojos una acción será buena si contribuye a favorecer la vida, y mala si la contraría.

Desde este punto de vista, señalémoslo de inmediato, la vida misma aparece como algo que ya no es necesario, ni siquiera posible, juzgar. No tiene sentido el interrogarse sobre el valor de la vida, pues es precisamente la propia vida la que es el principio de todo valor. Pero aquí vemos surgir inmediatamente un equívoco, y de inextricables dificultades: ¿de qué vida se está hablando?, ¿es de la mía o de la vida en general?

En primer lugar está claro que esta afirmación —que racionalmente parece gratuita— de la primacía de la vida sólo puede justificarse mediante una evidencia inmediata. Ahora bien, ¿a qué se refiere esta evidencia inmediata si no al sentimiento que tengo yo de *mi propia vida*, a la especie de calor que emana de ella?, ¿no está ligada a este dato irreductible que es el amor que yo me tengo a mí mismo?

Desgraciadamente, no es menos manifiesto que aquellos que pretenden utilizar la vida como criterio de valores, en particular allí donde surgen conflictos, se refieren no ya a mi vida en cuanto mía, sino al contrario, a la vida en general. Cierto preceptor suizo amigo mío que defiende la primacía de la vida, pero sin interpretarla en absoluto a la manera nietzscheana, se esforzará, por ejemplo, por demostrar a sus alumnos que la práctica de la castidad o, en un orden totalmente distinto, la de la solidaridad, están ligadas a la misma vida y que al contravenir estos altos deberes se traiciona a la vida, etc. Dos cosas saltan a la vista: la primera es que mi amigo comienza por dar de la vida una definición seguramente tendenciosa y coloreada por ciertas exigencias espirituales que subyacen en él, pero de las cuales no es directamente consciente. La segunda es que cuanto más sea tomado el hecho de la vida en su generalidad, a la vez masiva y vaga, tanto menos será posible hacer participar a la doctrina que se pretende elaborar de esta evidencia inmediata, aunque restringida, que se refiere exclusivamente a mi vida en cuanto que yo la experimento directamente.

Así pues, por su propia esencia, una filosofía de la vida está abocada a la ambigüedad. O bien pretenderá simplemente traducir y generalizar ciertas verificaciones biológicas, y entonces, al ser inmenso el campo de las verificaciones, podrá ser empleada para la justificación de las tesis más contradictorias (a este respecto quizá sea superfluo recordar las singulares prácticas que uno de los escritores más notorios de este tiempo pretende justificar mediante la consideración de lo que ocurre en el reino animal). O bien, por una especie de desplazamiento atrevido, pero también gratuito, dejará de considerar la vida como fenómeno o como conjunto de fenómenos biológicos observables, para ver en ella una suerte de ímpetu o de corriente espiritual. Pero inmediatamente pierde su base experimental; y por mi parte pienso que existe cierta deshonestidad en una doctrina que se sirve de dos esquemas diferentes para tratar la vida y presenta como datos empíricos lo que no es en realidad más que una libre elección del espíritu.

Si penetramos más aún en lo concreto, podremos ver espesarse todavía más esta oscuridad.

Me parece que si existe un axioma implicado en esa especie de filosofía informulada y difusa, que colorea y penetra la mayor parte de nuestra literatura contemporánea, es éste: "Yo coincido con mi vida; yo soy mi vida; decir que mi vida un día se consumirá quiere decir que ese día yo mismo me consumiré totalmente". Y se admite que únicamente un conjunto de ficciones, en el que no hay que ver más que simples supervivencias, se interpone entre mí y esta identidad fundamental. No nos preguntemos cómo este error o aberración es metafísicamente posible; es ese un orden de reflexiones que nos llevaría demasiado lejos. Simplemente se afirma que la vida segrega una especie de venenos espirituales que a cada momento amenazan con bloquearla de alguna manera, y que el papel de la conciencia es disolver tales venenos, de manera que coincida de un modo tan continuo como sea posible con ese flujo así liberado.

Seguramente son metáforas y cuyo origen reside, no lo dudo, en esa especie de filosofía de la técnica de la que he hablado antes. Pero poco importa aquí. Lo que es necesario ver es adónde conduce esta manera de entender la relación entre yo y mi vida, o más exactamente todavía, de entender la sinceridad. Tocamos aquí el problema más grave que

plantea la literatura de estos últimos tiempos, y en particular en la obra de Gide. Sólo puedo abordarla por una de sus facetas.

Señalemos que este anhelo de sinceridad absoluta responde incontestablemente y de un modo por lo demás explícito a un deseo de liberación. Remito aquí a un libro como *Les norritures terrestres*, que constituye un testimonio extraordinariamente significativo. Ahora bien, ¿a qué precio se obtiene dicha liberación? Supone, adviértase bien, que yo abdique radicalmente de toda pretensión de dominar mi vida. Dominar mi vida significa de hecho subordinarla a un cierto principio; suponiendo incluso que dicho principio no sea una herencia pasivamente recogida, éste traduce, aunque bajo una forma anquilosada, una fase de mi pasado. Esta fase de mi pasado no tiene ninguna capacidad para gobernar mi presente. Sacudirse este yugo del pasado sólo es entregarse de hecho al instante, prohibirse bajo cualquier forma todo compromiso, todo voto sea cual sea. Pero ¿no ven que esta libertad, en nombre de la cual me reservo así perpetuamente, está vacía de todo contenido?, ¿que es la negación de cualquier contenido? Y sé muy bien que Gide —no el actual, que es racionalista y quizá volteriano, sino el de *Les norritures terrestres*— me opondrá la plenitud del instante puro saboreado en su novedad. Sólo que aquí la dialéctica tiene evidentemente la última palabra, porque ella nos enseña que esta novedad no es precisamente saboreada sino en función de un pasado que no se explicita y por oposición a él; y que hay, cosa extraña, una saciedad que está ligada a la novedad, a la sucesión de lo nuevo en cuanto tal.

Y entre esto vislumbramos un hecho que es indispensable subrayar, aunque sea difícil insistir sobre ello sin causar una impresión de viejos sermones escuchados y archisabidos. Pero, desgraciadamente, experiencias recientes dan a esta antigua verdad un terrible relieve. Y es que nada está más cerca de la desesperación, es decir, de la negación del ser y del suicidio, que una cierta manera de exaltar la vida como instante puro. Y de ningún modo se trata de declarar junto a un joven y fogoso polemista católico, Jean Maxence, que "Kant llama a Gide, Gide llama a André Breton, y éste inspira a Jacques Vaché en el suicidio"[45]. Es ésta una manera excesivamente sumaria de representarse las filiaciones espirituales y particularmente en lo que concierne a la relación Kant-Gide, Maxence defiende verdaderamente lo indefendible. Yo no creo que la desesperación sea necesariamente la consecuencia del instantaneísmo gideano, y esto porque el alma pese a todo posee recursos, porque cuenta con medios de defensa que a menudo ella misma ignora. La historia de Gide y de su obra bastan para probarlo. Lo que opino es que este instantaneísmo es no sólo una posición límite, sino además una posición literaria y literariamente ventajosa; lo que la mayoría de las veces es reconocido, al menos implícitamente. Pero aquel que realmente la tomase por una posición vital estaría, está y estará expuesto a las peores catástrofes espirituales. De este conjunto de consideraciones yo extraería simplemente esta conclusión: que no hay salvación para la inteligencia ni para el alma más que a condición de distinguir entre mi ser y mi vida; y que si bien esta distinción puede resultar misteriosa en algunos aspectos, este mismo misterio puede convertirse en una fuente de claridad. Decir *mi ser no se confunde con mi vida* supone decir esencialmente dos cosas. La primera es que, puesto que yo no soy mi vida, entonces mi vida me ha sido dada y yo soy en cierto sentido humanamente impenetrable, anterior a ella, *soy* antes de vivir. La segunda es que mi ser es algo que está amenazado desde el momento en que empiezo a vivir, y que hay que salvarlo, que mi ser está en juego y el sentido de la vida quizá resida en ello; y desde este segundo punto de vista me encuentro no en el lado de acá, sino más allá de mi vida. No hay otro modo de interpretar la prueba humana, y no entiendo lo que pueda ser nuestra existencia si no es una prueba. No quisiera que el significado de estas palabras despertase en nosotros el recuerdo de frases estereotipadas y fuesen escuchadas con la somnolencia que demasiado a menudo suscitan los sermones dominicales. Cuando un Keats, al que no se puede considerar en la acepción estricta del término un cristiano, ve el mundo como el valle donde se fraguan las almas (*vale of soul-making*), cuando declara en la misma carta del 28 de abril de 1819 (pág. 256 de la edición Colvin) que "tan variadas como son las vidas, tan variadas devienen sus almas, y es así como Dios hace los seres individuales, Almas, Almas dotadas de identidad, de destellos de su propia esencia", tiene a la vista la misma idea que yo intento expresar; idea que en su lenguaje cobra un brillo y una frescura incomparables. Y abordo ahora un último punto.

45. *Positions*, p.218.

Comprendo perfectamente que, entre algunos de vosotros, a todas estas nociones de gracia o de salvación se asocie una sensación casi empalagosa de ya visto, de ya oído; la sensación de una atmósfera demasiado respirada y por lo mismo irrespirable. Y aquí está la explicación de esas aventuras que en nuestros días sedujeron a los surrealistas. Necesidad de evasión, deseo de lo inaudito. No creo que en ello haya nada que no se pueda justificar de alguna manera, a condición de que se desvíe la mirada de esa especie de odio de sí y, diría yo, de perversión demoníaca que tal deseo esconde muy frecuentemente.

Sólo dos observaciones que hacer. Sin duda, la gracia y la salvación son si se quiere tópicos, como lo son el nacimiento, el amor y la muerte, y lo son en el mismo plano. Ninguno de ellos se puede recuperar, porque todo ello es único. El hombre que ama por primera vez, el hombre que sabe que va a ser padre o que se va a morir no puede tener la impresión de repetición. Le parecerá que es la primera vez que alguien ama, que alguien va a nacer o que alguien va a morir. Igual ocurre con respecto a la auténtica vida religiosa. El pecado, la gracia, la salvación son antiguallas únicamente en tanto que palabras, pero no en cuanto cosas, pues son el corazón mismo de nuestro destino.

Pero ésta no es mi única respuesta. Existe otra. Creo profundamente que incluso en este ámbito la necesidad de renovación es hasta cierto punto legítima —exactamente en lo que concierne a los modos de expresión—. Y es con esto con lo que concluiré. Cuanto más pienso en un cierto prestigio de las ideas modernas y un respeto humano ligado a este prestigio —del que sólo es su contrapartida— que se revelan como nefastos para el desarrollo espiritual, tanto más creo peligroso admitir que las fórmulas filosófico—teológicas (no hablo del dogma, completamente diferente), por ejemplo las que nos encontramos en un Santo Tomás de Aquino, puedan ser universalmente utilizadas tal cual en nuestros días. Me siento inclinado a creer que esto es verdad para ciertos espíritus, pero no para todos, y que las verdaderas intuiciones fundamentales que estas fórmulas traducen ganarían en fuerza comunicativa, en capacidad de arrastre, al ser presentadas con otro lenguaje más nuevo, más directo, más punzante, adaptado con más exactitud a nuestra experiencia y, añadiría, a nuestra propia prueba. Pero esto supone una re-creación, una re-creación que debería ir

precedida por un inmenso trabajo, a la vez crítico y reconstructivo. Actualmente nos encontramos casi enterrados bajo escombros, y mientras esos escombros no hayan sido apartados, esperaremos en vano poder construir. Este trabajo es ingrato, terriblemente ingrato. Pero yo creo que es indispensable y lo es para la vida religiosa misma, para su progreso. Este trabajo está dirigido a aquellos que creen ya y que de lo contrario corren el riesgo de entumecerse en un dogmatismo desvitalizado. Pero sobre todo a aquellos que no creen todavía, que buscan, que querrían creer sin duda y no se deciden a confesárselo, debatiéndose dolorosamente, y que tienen miedo de ceder a una tentación abandonándose a esta fe, a esta esperanza que oscuramente sienten elevarse en ellos. Sería locura creer que este trabajo especulativo es un lujo; lo repetiré: es una necesidad. Y no sólo desde el punto de vista de la inteligencia, yo diría que desde el punto de vista de la caridad. Creo que aquellos que candorosamente estiman que el cristianismo debe ser en primer lugar y ante todo social, que es antes que nada una doctrina de ayuda mutua, una especie de filantropía sublimada, cometen un grave y peligroso error. Y también aquí la palabra *vida* se revela completamente cargada de ambigüedad. Decir: "Poco importa lo que penséis desde el momento en que viváis cristianamente", supone hacerse culpable de la peor ofensa hacia el que ha dicho: "Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida". La verdad. Es sobre el terreno de la verdad sobre el que en primer término debe ser proseguido el combate religioso, y sólo en dicho terreno será ganado o perdido. Me refiero con esto a que el hombre vería si ha traicionado su destino, su misión, y si la fidelidad debe seguir siendo el patrimonio de un pequeño número de elegidos, de santos, llamados sin duda al martirio y que ruegan sin desfallecer por todos aquellos que han elegido las tinieblas.

II

Reflexiones sobre la fe[46]

Quiero empezar por precisar, no exactamente el punto de vista en que pienso situarme, pues no me parece necesario, sino la actitud interior que me propongo adoptar y la naturaleza de la adhesión que me gustaría conseguir de mis oyentes. En realidad, no quisiera expresarme pura y simplemente como católico, sino más bien como filósofo cristiano. Precisemos más aún: sucede que yo me he acercado tardíamente a la fe cristiana y tras una especie de viaje sinuoso y complicado. No lamento este viaje por muchas razones, pero sobre todo porque guardo de él un recuerdo lo suficientemente vivo como para profesar una particular simpatía por aquellos que lo están realizando en este momento y avanzan, a veces penosamente, sobre pistas análogas a las que yo he seguido.

He de añadir que hay aquí una metáfora inevitable, aunque también burda y en ciertos aspectos escandalosa. En ningún sentido puedo considerarme como *llegado*. Tengo la convicción de que veo más claro, y esta palabra: convicción, resulta demasiado débil, demasiado intelectual. Eso es todo. Más exactamente diría que ciertas zonas de mí mismo, las menos comprometidas, las más liberadas, desembocan en la luz, pero hay otras que no han sido todavía iluminadas por ese sol casi horizontal del alba o, para emplear la expresión de Claudel, que no han sido aún evangelizadas. Estas zonas son las que pueden fraternizar con las almas viajeras o titubeantes. Pero es preciso ir más lejos: yo creo que, en realidad, ningún hombre, ni aunque fuera el más iluminado, el más santificado, llegará jamás antes de que los demás, todos los demás, se hayan puesto en marcha tras él. Es ésta una verdad fundamental, que no es de orden religioso sólo, sino también filosófico, pese a que en general los filósofos la hayan ignorado, por razones que no voy a detenerme a examinar.

46. Conferencia pronunciada el 28 de febrero de 1934 en la Fedération des Associations d'etudiants Chrétiens.

Todo esto me permite precisar la orientación de lo que quiero intentar formular. Trato de reflexionar en presencia de los que me siguen. Así quizá pueda echar una mano a algunos en la especie de ascensión nocturna que representa para todos nosotros nuestro destino y en la cual, a pesar de las apariencias, jamás estamos solos. La creencia en la soledad es la primera ilusión a disipar, el primer obstáculo a vencer, en algunos casos la primera tentación a superar. Está claro que deseo dirigirme en especial a los menos favorecidos, a aquellos que desesperan de alcanzar jamás ninguna cima, aún más, que han acabado por persuadirse de que no existe esa cima, esa ascensión, y que esta aventura se reduce a una especie de estancamiento entre la niebla que no acabará sino con la muerte, en una extinción total en la que se consuma o consagre la ininteligible inanidad.

Por tanto, quisiera colocarme en principio en el punto de vista de esos paseantes extraviados que han perdido hasta la creencia en un fin —no hablo de un fin social, sino metafísico—, en la posibilidad de conferir un sentido a la palabra destino.

Tales extraviados son innumerables, y no hay que hacerse ilusiones sobre la posibilidad de volver a captarlos mediante explicaciones o exhortaciones. No obstante, confío en la virtud parenética de una cierta reflexión. Creo que en la situación trágica en la que el mundo se debate hoy, más que el arte o la poesía, es una metafísica concreta y como ajustada a lo más íntimo de la experiencia personal la que puede desempeñar para muchas almas un papel decisivo. Y quisiera, durante el breve tiempo que se me concede, esforzarme en trazar varios caminos por los que acaso algunos no se negarán a introducirse luego.

La idea que el no creyente se forma de la fe

Quisiera delimitar la idea más o menos implícita que se forma de la fe aquel que sinceramente cree estar seguro de no tenerla. Por necesidades del análisis, me parece indispensable distinguir varios casos, a los que, en mi opinión, puede reducirse más o menos directamente la incredulidad, tal como se nos presenta. Ignoraré voluntariamente los casos, muy raros por otra parte, de aquellos que, si les interrogásemos,

nos responderían: "La palabra 'fe' está para mí vacía de sentido. Ni siquiera comprendo qué puede significar". Porque si insistimos, nuestro interlocutor se verá forzado a adoptar una de las siguientes posiciones:

o bien adherirá a los que consideran la fe como una simple debilidad, como una forma de credulidad y que se felicitan de verse libres de ella;

o bien, lejos de despreciar la fe, reconocerá que supone una verdadera suerte para el que la posee, pero que ésa es una suerte que le ha sido negada.

Este segundo caso es, a su vez, ambiguo. Hay que distinguir en él tres posibilidades:

a) Puede querer decir: "Cierto, es muy cómodo dejarse engañar; desgraciadamente, esto no está a mi alcance." En tal caso, en el fondo, se hace alarde una cierta superioridad, a reserva de reconocer su dolorosa contrapartida. Sin embargo, en realidad se desprecia lo que parece o hace parecer que envidia. En consecuencia, su caso se confunde con el del no creyente que mira la fe como una simple debilidad.

b) Se puede también considerar la fe como una particularidad agradable que podría compararse, por ejemplo, con el hecho de ser sensible a la música. Pero esta segunda alternativa es asimismo ambigua: en efecto, el que tiene la fe expresa ciertas afirmaciones que recaen sobre la realidad, éste no es de ningún modo el caso del aficionado a la música. Estas afirmaciones ¿son válidas o no? En el caso que nos ocupa, se nos responderá sin duda: "Sí, son válidas para el que las enuncia". Ahora bien, esto viene a significar que son falsas, porque el que las enuncia no pretende hacerlo sólo para sí, sino para todos.

c) Por último y más frecuente de lo que se cree en general, está el caso del no creyente que admite que verdaderamente la fe es para el que la posee una comunicación con una realidad superior, pero reconoce que por desdicha esta realidad no le ha sido revelada. Este no creyente habla de la fe casi como podría hacerlo un ciego de la visión.

Este último caso me resulta mucho más fácil de definir pues ha sido el mío durante años. Llegué entonces a escribir que creía en

la fe de los demás sin tenerla yo mismo. Pero desde entonces a hoy he comprendido que había en ello una actitud contradictoria, que, en cualquier caso, suponía una profunda ilusión el imaginarse que se podía creer en la fe de los demás sin tenerla uno mismo. En realidad, cuando se está en situación semejante, uno se encuentra ya en un estado de apertura o de espera que implica, o que ya es incluso, la fe. Por lo demás, en esta misma época escribí: "La verdad es que no sé si tengo o no fe, no sé lo que creo".

Ahora bien, en la actualidad me inclino a pensar que el estado que se expresa por esta confesión de incertidumbre es el mismo en que se encuentra, sin ningún género de dudas, el que cree poder declarar expresamente que no tiene fe.

La fe, modo de la credulidad

Volvamos en efecto, a las primeras formas que he definido, en particular a la idea de la fe como modo de la credulidad. ¿Corresponde o puede corresponder a la idea que el creyente se forma de la fe o a la experiencia que tiene de ella?

Inmediatamente nos enfrentamos a una dificultad, a una paradoja. La fe es una virtud. ¿Es esto compatible con la interpretación de la fe como credulidad?

A primera vista, ciertamente no lo parece: una virtud es una fuerza; la credulidad es una debilidad, una relajación del entendimiento. Parece entonces, que el no creyente y el creyente designan con el mismo término dos cosas que no tienen ninguna relación entre sí. Preveo que el no creyente nos dirá poco más o menos esto: "El creyente considera la fe como una virtud porque implica una forma de humildad; pero es precisamente esa humildad lo que nos parece despreciable, ya que recae sobre una parte de nosotros mismos a la que no nos reconocemos con derecho a humillar: el entendimiento. ¿Y a qué obedece esa necesidad de humillar el entendimiento? A una profunda cobardía. La vida, el mundo, nos ofrecen un espectáculo horrible; el verdadero sabio, aquel en quien la sabiduría es al mismo tiempo heroísmo, mira al mundo de frente; sabe que no puede esperar encontrar fuera de sí mismo, de su razón, ningún recurso contra el desorden del que este mundo es el teatro. Por el contrario, el creyente imagina más allá de este mundo un recurso último en el que pone su confianza, al que dirige sus plegarias. Imagina que el Dios al que invoca le está agradecido por su adoración, y así, de rechazo, llega a considerar como una virtud lo que nosotros, los no creyentes, sabemos bien que no es sino una evasión, una ceguera voluntaria".

La fe evasión

Nos encontramos aquí en el corazón del problema; acabamos, creo, de esbozar la idea que el no creyente se forja de la fe cuando su incredulidad es verdaderamente radical, cuando toma la forma del repudio, casi de la aversión. Sólo nos falta preguntarnos a qué situación se refiere un juicio semejante. Observaré en primer lugar que la interpretación de la fe como evasión es una pura construcción que en un gran número de casos no responde a los hechos. En lo que personalmente me concierne, puedo afirmar, por ejemplo, que la fe nació en mí en un momento en que me encontraba en un estado de equilibrio moral excepcional, en que incluso me sentía también excepcionalmente feliz. Si hubiera ocurrido de otro modo quizá a mí mismo me hubiera parecido sospechosa. ¿A qué responde, pues, esta construcción del no creyente?

Sería conveniente poner de relieve las concepciones tan profundas que Scheler expuso en su obra *Hombre del Resentimiento*. El no creyente observa, admite a título de postulado que los verdaderos valores tienen que ser universales, que han de poder ser reconocidos como tales por cualquiera; declara que lo que no es demostrable o comunicable, lo que no es susceptible de imponerse a cualquier ser racional no presenta más que una significación puramente subjetiva y, en consecuencia, puede ser legítimamente despreciado. ¿A qué se debe esta preocupación de universalidad extensiva, este recurso al arbitraje de una persona cualquiera, no importa quien? Scheler se inclina a pensar que se explica por un rencor profundo para tomar conciencia de sí mismo, un rencor que el que no tiene tiende a experimentar siempre

que se halla en presencia del que tiene. Ahora bien, diga lo que diga, sea cual sea la interpretación que se esfuerce por dar de una carencia que se empeña en tomar por una emancipación, es preciso reconocer que hay momentos en que el no creyente se presenta a sí mismo, por contraste al creyente, como aquel que no tiene frente al que tiene o cree tener.

La incredulidad es básicamente pasional

Existe, pues, un elemento pasional disimulado en el fondo de la afirmación o de la pretensión en apariencia absolutamente racional del no creyente; y si se reflexiona profundamente sobre ello, se verá que no puede ser de otro modo.

Volvamos sobre la afirmación del no creyente militante a fin de profundizar más en ella. Esta viene a decir: "Yo sé que no hay nada. Si pretendéis persuadiros a vosotros mismos de lo contrario, es porque no sois lo suficientemente valientes para mirar de frente esta terrible verdad". "Yo sé que no hay nada". Intentemos tomar conciencia del alcance de esta afirmación, que se presenta, o al menos debería presentarse normalmente, como la consecuencia de una indagación exhaustiva. De hecho esta investigación es imposible. Nuestra situación en el universo ni siquiera nos permite abordarla. Ni siquiera estamos en situación de apreciar la vida de uno solo de nuestros semejantes, de juzgar si esta vida vale la pena de ser vivida, de manera que la apariencia del pesimismo de consignar el resultado de una investigación objetiva es engañosa. Nos hallamos en presencia de una impostura inconsciente. "El pesimismo —escribí no hace mucho, en la época en la que no sabía si tenía fe— sólo puede ser una filosofía de la decepción. Es una doctrina puramente polémica, en la que el pesimista entra, por lo demás, en guerra consigo mismo o con un contradictor exterior a él. Es la filosofía del 'pues bien, ¡no!'". No tiene sentido, por lo tanto, que el no creyente, que en el límite se confunde con el pesimista absoluto, se erija en defensor de la verdad objetiva, porque no existe, en realidad, actitud más subjetiva, más insidiosamente subjetiva que la suya.

El escepticismo

Pero ¿no iremos a parar entonces a una especie de escepticismo desesperante? ¿No venimos a decir simplemente que algunos seres poseen la facultad de creer, como un cuerpo posee una determinada propiedad, mientras que otros no la poseen? Que esa facultad puede ser, en efecto, envidiable, pero que, después de todo, no nos conduce a nada, no nos permite ninguna conclusión, y que no podemos saber si la ilusión está del lado de los que creen o de los que no creen.

Me parece imposible mantenerse en esta posición e intentaré explicar claramente por qué.

¿Qué implica, en realidad, este escepticismo?

En definitiva, viene a decir al creyente: "Puede ser que tú veas algo que a mí se me escapa, pero también puede ser que te equivoques. Entre nosotros no es concebible ningún arbitraje. Sin embargo, es posible que creas ver a alguien que realmente no existe".

Las contradicciones del escepticismo

Toda la cuestión reside en saber, si al emitir esta duda, no se sustituye, sin advertirlo, la realidad de la fe por una idea enteramente ficticia, que en nada coincide con la experiencia íntima e irrecusable del creyente.

Cuando digo a mi interlocutor: "Has creído ver a alguien, pero yo creo que te equivocas y que no hay nadie", tanto él como yo nos encontramos en el plano de la experiencia objetiva, que, por definición, comporta precisiones, verificaciones, un control impersonal o, más exactamente, despersonalizado. Mi afirmación sólo tiene sentido a condición de que existan medios para asegurar que esa creencia del otro no corresponde a la realidad. En otros términos, a condición de que un observador X, supuesto normal, dotado de un equipo sensorial normal y de un juicio sano, pueda sustituirnos y arbitrarnos. Pero es fácil darse cuenta de que esta sustitución es enteramente inconcebible; ni siquiera podemos imaginarla.

En efecto, la reflexión muestra que tal sustitución no es pensable más que en un plano, a un nivel espiritual donde la individualidad se especializa, se reduce momentáneamente, para ciertos fines prácticos, a una expresión parcial, parcializada, de sí mima. Por ejemplo, yo puedo muy bien decir a alguien que tenga mejor vista que yo: "Ven a ponerte en mi lugar y dime si ves tal o cual cosa". A alguien que tenga un gusto más refinado: "¿Quieres probar esto y decirme tu impresión?". Incluso, para situaciones más complejas, pero que no pongan en juego más que ciertos elementos de la personalidad, lo que yo llamaría los elementos organizables, puedo decirle a alguien: "Ponte en mi lugar, ¿qué harías tú?". Pero en situaciones que comprometen a toda la persona esto no es posible; nadie puede ponerse *en mi lugar*. Ahora bien, la fe es tanto más ella misma (naturalmente, hay que dejar de lado las expresiones degradadas, es decir, mecanizadas) cuanto más emana del ser total y más le compromete.

Pero esto no es todo. Es preciso tener cuidado de que el objeto de la fe no se presente en absoluto con los caracteres que distinguen a una persona empírica cualquiera. No puede figurar en la experiencia, puesto que la domina y la sobrepasa. Si bajo ciertos aspectos me veo inducido a mirarlo como exterior a mí, se presenta más esencialmente todavía a mi conciencia como interior a mí mismo, como más interior de lo que yo mismo puedo serme, yo que lo invoco y lo afirmo. Esto viene a decir que esta distinción entre lo *exterior* y lo *interior*, estas categorías de *fuera* y *dentro* quedan abolidas desde el momento en que la fe aparece. Es éste un punto esencial que, por definición, desconoce todo psicólogo de la religión, por cuanto él asimila la fe a un simple estado del alma, a un puro acontecimiento interior. Esto requeriría largos desarrollos, en los que no puedo entrar. Pero si fuese absolutamente necesario recurrir a una metáfora, diría que el creyente aparece ante sí mismo como interior a una realidad que le envuelve y le penetra a la vez.

Desde este nuevo punto de vista, la actitud escéptica pierde toda significación. En efecto, decir: "Puede ser que no haya nadie allí donde tú crees que hay alguien" supone referirse, al menos idealmente, a una experiencia rectificadora que, por definición, dejaría fuera de sí lo que está en cuestión, puesto que el objeto de la fe se plantea precisamente como transcendente con relación a las condiciones que toda experiencia implica. Habrá, pues, que reconocer que cuanto más se libera la fe en su pureza, tanto más triunfal de un escepticismo que no puede poner en duda su valor si no es porque comienza por formarse de ella una idea que la desnaturaliza.

Se podría añadir además que el escepticismo intenta tratar creencia y no creencia como actitudes que se excluyen, pero entre las cuales subsiste la correlación que une dos *quizá*, y que por ello desconoce la inconmensurabilidad esencial de las mismas. No basta con decir: el universo del creyente no es el mismo que el del no creyente; es preciso comprender que el primero desborda e integra en todos los sentidos al segundo, como el mundo del vidente desborda e integra en todos sentidos al del ciego.

La incredulidad es un rechazo

Pero aún hay otra cosa, no menos importante: cuanto más accede el alma a la fe y cuanto más se da cuenta de la trascendencia de su objeto, tanto más comprende que es completamente incapaz de producirla, de extraerla de su interior. Por lo mismo que se conoce, que se convence cada vez más a sí misma de que es débil e impotente, de que está enferma, se ve arrastrada a hacer un descubrimiento: esta fe no puede ser más que una adhesión o, en términos más precisos, una respuesta. Pero ¿adhesión a qué? ¿respuesta a qué? A algo difícil de expresar: a una oscura y silenciosa invitación que la colma, o dicho de otro modo, que la presiona, pero sin constreñirla. No, esta presión no es irresistible. Si lo fuese, la fe dejaría de ser la fe. Porque la fe no es posible más que en una criatura libre, en una criatura a la que ha sido concedido el misterioso y terrible poder de negarse.

Después de esto, el problema que planteaba al principio nos presenta una nueva faceta: desde el punto de vista de la fe, del creyente, la incredulidad tiende a aparecer, donde quiera que se manifieste, como un rechazo, susceptible, por lo demás, de adoptar aspectos muy diversos. Me limitaré a subrayar que muy a menudo —acaso las más de las veces— este rechazo toma la forma de la falta de atención. Es

una incapacidad de prestar oídos a una voz interior, a una llamada dirigida a lo más hondo de nuestro ser. Hay que señalar que la vida moderna propende a intensificar esta falta de atención, casi a imponerla, en la medida en que deshumaniza al hombre, en que lo desarraiga de su centro reduciéndolo a un conjunto de funciones que no se comunican entre sí. Y añadiré que aún en los casos en la fe aparenta subsistir en el hombre hasta este punto funcionalizado, dicha fe tiende a degradarse y a aparecer ante los ojos de los extraños como una rutina, lo cual, de rechazo, proporciona a la incredulidad un rudimento de justificación que se basa, una vez más, en un malentendido.

En realidad, esta falta de atención, esta distracción es como un sueño del que el sujeto puede despertar en cualquier momento. A veces basta para ello que se vea frente a un ser que irradia la verdadera fe, esa fe que es como una luz y que ilumina al que la alberga. Yo soy de los que conceden a los encuentros un valor inestimable. Verdaderamente que este es un dato espiritual esencial que la filosofía tradicional no ha sabido reconocer, por razones para mí muy claras, aunque no es éste el momento oportuno para insistir sobre ellas. La virtud de semejantes encuentros consiste en suscitar en el distraído una reflexión, un retorno a sí mismo: "Pero, en el fondo, ¿estoy seguro de no creer?". Basta que el alma se formule a sí misma esta pregunta con toda sinceridad, es decir, despreciando todos los prejuicios irritantes, todas las imágenes parásitas, para que se vea obligada a reconocer, no que cree, claro está, sino que no puede asegurar que no crea. Más exactamente, si en este momento se produce una afirmación de incredulidad, estará casi inevitablemente empañada por el orgullo, por un orgullo que una reflexión pura y escrupulosa tiene por fuerza que revelar. Y "no creo" dejará de aparecer ante sus ojos como un "no puedo creer" y tenderá a transformarse en un "no quiero creer".

El heroísmo ¿tiene un valor en sí mismo?

Desde este último punto de vista, la situación espiritual de un hombre como André Malraux puede considerarse como particularmente significativa, casi diría que como ejemplar. Su pesimismo absoluto con

respecto al mundo se redobla a causa de la idea, de indudable origen nietzscheano, de que no es el resignarse a no tener ningún recurso, el pasarse sin él, sino el no quererlo, lo que constituye la grandeza del hombre, más que su miseria Para Malraux el hombre no se eleva hasta sí mismo, no se desarrolla en toda su estatura, hasta que no ha adquirido plena conciencia de esta situación trágica que, a los ojos del autor de *La condition humaine*, sólo permite el heroísmo. Y estamos aquí sobre el filo de la escarpada arista que distingue a algunos de los espíritus más valerosos de nuestra época. Sin embargo, de pronto surge una observación que nos inquieta: ¿qué se pretende decir realmente cuando se atribuye al heroísmo un valor en sí mismo? Me parece evidente que este valor se refiere a una cierta exaltación y al sentimiento absolutamente subjetivo que experimenta el que la busca pero no hay ninguna razón valedera u objetiva para colocar la exaltación heroica por encima de cualquier otra exaltación, por ejemplo. Esta jerarquía no puede justificarse más que haciendo intervenir un orden de consideraciones completamente distinto y que no tiene nada que ver ni con el heroísmo ni con la exaltación: un utilitarismo social, por ejemplo. Pero tan pronto como nos situamos en ese terreno estamos en contradicción con la idea nietzscheana de la que hemos partido. Para un nietzscheano consecuente la utilidad social es un ídolo y, además, un ídolo de escasa categoría. Reconozco de buen grado que la caridad resplandece en dos o tres pasajes de un libro como *La condition* pero esa caridad es como una voz que llegase de otro mundo. Tan sólo por un malabarismo parece que se ha conseguido conjuntar el heroísmo y el amor. Estos conceptos son irreductibles salvo en un solo caso: el heroísmo del mártir. Y empleo este término en su más estricto sentido, es decir, el del testigo. Ahora bien, en una filosofía centrada en el rechazo no hay lugar para el testimonio, ya que éste se refiere a una realidad superior, reconocida en la adoración.

Degradación de la idea de testimonio

Como tantas otras nociones importantes, la noción de testimonio ha sufrido una verdadera degradación. Cuando pronunciamos esta pala-

bra, la idea que inmediatamente se nos viene a la mente es la de atestiguación, la que se nos puede pedir cuando hemos asistido a tal o cual acontecimiento. Al mismo tiempo, tendemos a imaginarnos a nosotros mismos como si fuésemos aparatos registradores y a considerar el testimonio como un informe proporcionado por este aparato. Pero al obrar así nos olvidamos de que lo esencial del testimonio reside en la atestiguación. La atestiguación es aquí lo esencial. Pero ¿qué es atestiguar? No se trata solamente de verificar, ni tampoco solamente de afirmar. En la atestiguación quedo atado a mí mismo, pero con toda libertad, puesto que una atestiguación bajo el imperio de una coerción carecería de valor, se negaría a sí misma. Bajo este aspecto, aquí tiene lugar la más íntima y la más misteriosa unión entre necesidad y libertad. No hay acto más esencialmente humano que éste. En su base existe el reconocimiento de un cierto dato; pero al mismo tiempo hay otra cosa. Cuando atestiguo declaro, en efecto, *ipso facto*, que me negaría a mí mismo, sí, que me anularía si negase este hecho, esta realidad de la cual he sido testigo.

Por otra parte, esta negación es posible, como el error, como la contradicción, como la traición. Justamente, sería una traición. Es muy importante mostrar cómo es posible un progreso dentro de la atestiguación. En efecto, su valor espiritual se despliega cada vez con mayor claridad cuando recae sobre realidades invisibles que están muy lejos de imponerse con una evidencia inmediata, brutal, imperiosa, como ocurre con los datos de la experiencia sensible. Nos encontramos en presencia de una paradoja, sobre la cual no estará de más llamar la atención: la de que las realidades trascendentes hacia las que se dirige la atestiguación religiosa se presentan en cierto sentido como tuviesen absolutamente necesidad de un testigo, aun tan humilde y tan endeble como viene a ser el creyente que las atestigua. Nada parece poner mejor de relieve esa especie de polaridad incomprensible, o más bien supra-inteligible, que se realiza en el corazón de la fe.

Fe y testimonio

En efecto, el lazo íntimo entre fe y testimonio aparece a plena luz a poco que se haga intervenir la idea intermediaria de fidelidad. No existe fe sin fidelidad. La fe no es por sí misma un movimiento del alma, un transporte, un arrobamiento; es ante todo un testimonio perpetuo.

Sin embargo, es necesario volver una vez más hacia los no creyentes. ¿No se sentirán irresistiblemente arrastrados a interrumpirnos con una pregunta que siempre es la misma y que no deja de suscitarse en el curso de este eterno debate? "¿Qué hacéis —dirán— con aquellos que no pueden testimoniar más injusticias, con los que han sido víctimas de sufrimientos de todo orden, con los que han sido espectadores de toda clase de abusos? ¿Cómo pueden ellos testimoniar a favor de una realidad superior?". De nuevo, el escollo es el problema del mal. A esta cuestión ya he respondido en parte, pero quisiera subrayar sobre todo que los grandes testigos no se reclutan ciertamente entre los más dichosos de este mundo, sino más bien entre los que sufren y son perseguidos. Si hay una conclusión que se desprenda irremediablemente de la experiencia espiritual de la humanidad es que el mayor obstáculo que se opone al desarrollo de la fe no es la desgracia, sino la satisfacción. Hay un parentesco íntimo entre la satisfacción y la muerte. En cualquier campo, y especialmente en el campo espiritual, un ser satisfecho, un ser que declara que tiene todo lo que necesita se encuentra ya en vías de descomposición. De la satisfacción nace ese *tædium vitæ*, ese disgusto secreto que cada uno de nosotros ha podido experimentar en algún momento y que resulta ser una de las formas de corrupción espiritual más sutil que existe.

Naturalmente, esto no quiere decir que una filosofía del testimonio y de la fe constituya por sí misma un dolorismo moral. Hay algo que dista mucho de la satisfacción y que no es la angustia, sino la alegría. Las críticas paganizantes del cristianismo ni siquiera lo han sospechado; han desconocido el íntimo parentesco que une la alegría a la fe y a la esperanza, y también la gratitud del alma que testimonia y glorifica. Sería necesario traer una vez más aquí, si bien renovada, la distinción que Bergson tuvo el mérito de instaurar entre lo *cerrado* y lo *abierto*. La satisfacción no se realiza más que entre cuatro paredes, dentro de lo que está cerrado. Por el contrario, la alegría sólo se despliega a cielo abierto. Es por su esencia misma irradiación, se parece a la luz. Pero no seamos víctimas de una metáfora espacial: la distinción entre abierto y cerrado no cobra su sentido más que en relación a la fe; más pro-

fundamente todavía, en relación al acto libre mediante el cual el alma acepta o no reconocer el principio superior que en cada instante la crea, la hace ser, mediante el cual ella se torna o no permeable a una acción a la vez íntima y trascendente, fuera de la cual el alma no es nada.

III

La piedad según Peter Wust

"Es en esa emoción primitiva (Uraffekt) denominada *asombro* —escribe Peter Wust— donde debe situarse el verdadero comienzo de la filosofía"[47]. Cierto que el pensamiento moderno en sus principios creyó poder sustituir el asombro por la duda metódica y ver en ésta un momento *a priori* de toda especulación racional. Pero precisamente nada muestra mejor que esta creencia hasta qué punto se había llegado en esta época en la subversión de las relaciones metafísicas fundamentales. En efecto, puede decirse que la duda no es sino un *a priori* segundo del pensamiento filosófico. Es un fenómeno de reacción, una especie de efecto de rechazo que no puede producirse más que allí donde nuestro ser más íntimo ha sido en cierta manera hendido por una desconfianza ontológica que se ha convertido en un *habitus* del alma. Desconfianza o confianza en presencia del ser: tales son para Wust las direcciones fundamentales entre las que puede elegir desde un principio cualquier espíritu orientado hacia la especulación. Y aún esto es insuficiente, porque se trata de una oposición solamente afecta a las soluciones aportadas por el metafísico al problema teórico de la realidad, sino que recae también sobre la cultura considerada en el conjunto de sus manifestaciones.[48]

La idea de una filosofía científica, es decir, sin presupuestos, familiar a los pensadores a partir de Descartes, implica por la misma razón un desplazamiento monstruoso (ungeheuerlich) del equilibrio especulativo.[49] Filosofar "científicamente", ¿no significa, de hecho, imponer-

47. *Dialektik der Geistes*, pág..212.

48. A primera vista podríamos sentirnos tentados a alegar contra Wust el puesto preeminente que concede Descartes a la admiración dentro de sus teorías de las pasiones. Pero ¿acaso pensó jamás ver en ella un punto de inserción metafísica, ni siquiera lo que se podría llamar una zona de dominio del ser, aclamado como tal, sobre la criatura a la que conmueve? Sería demasiado temerario el pretenderlo.

49. *Op. Cit.* pág..213.

se el esfuerzo verdaderamente inhumano de negar de modo radical y en las profundidades del alma toda preponderancia o toda hegemonía positiva de los valores? El filósofo pretenderá ignorar desde el origen mismo de su investigación si existe un orden o es posible el caos. Testimonia —o, más exactamente, se supone que testimonia— una indiferencia absoluta por el Sí o por el No, y es esta indiferencia la que le consagra como filósofo a sus propios ojos.

Pero hemos de preguntarnos si esta indiferencia es real, incluso si es posible. Según Wust, un análisis más profundo que el de Descartes permitiría reconocer que en el fondo de la duda subyace el asombro ante el propio yo.

Mi duda traiciona la conciencia que tengo de mi propia contingencia y —más implícitamente todavía— la gravitación secreta de mi ser más íntimo en relación a un *centro* o a un *medio* absoluto del ser, no aprehendido ciertamente, sino presentido, y en el que la inseguridad metafísica de la criatura encontraría al fin su reposo. Esta inseguridad, esta inestabilidad, que contrasta tan extrañamente con el reposo eterno o el orden imperturbable de la naturaleza, constituye el misterio central del que se puede decir que la filosofía de Wust no es más que la profundización. A mi entender, en ninguna parte se encontrará hoy día un esfuerzo más perseverante por definir y determinar la situación metafísica del ser humano con relación a un orden que él interrumpe y trasciende, pero también con relación a una Realidad soberana que, si bien nos rodea por todas partes, sin embargo, no atenta jamás a la independencia relativa que es su atributo de criatura. Porque esta Realidad es libre y siembra libremente libertades.

En el seno del asombro, tal como lo percibimos, por ejemplo, en la mirada de un niño, donde se desgarran las tinieblas absolutas del sueño natural al que vive entregado todo el que está sometido sin restricciones a la ley. Con el asombro asciende "el sol del espíritu que brilla en el horizonte de nuestro ser, y un júbilo supravital se apodera del hombre entero cuando brillan sus primeros rayos y éstos permiten discernir los contornos admirables de todas las cosas y el orden eterno que las rige".[50]

50. *Op. Cit.* pág..206.

¿Cómo no reconocer aquí la inspiración que anima toda la obra de Claudel y que acaso debe guiar toda doctrina del conocimiento auténticamente católica?

> ¿Triste? ¿Cómo decir sin impiedad que la verdad de estas cosas que son la obra de un Dios excelente, es triste? ¿Y, sin que sea absurdo, que el mundo, hecho a su imagen y semejanza, es más pequeño que nosotros mismos y deja la mayor parte de lo que imaginamos sin soporte?.[51]

Y Claudel subraya aquí esa *hybris*, ese orgullo impío que subyace en la raíz de una duda semejante y que el mismo Wust no olvida nunca denunciar. Reanudando junto a los grandes doctores una tradición brutalmente rota por toda la filosofía "científica" surgida del *cogito*, nos recuerda esa gran verdad que, entre nosotros y en nuestros días, ha subrayado con tanta fuerza Jacques Maritain: que el conocimiento es en sí mismo un misterio. Quizá el error capital del idealismo estribe en haber sentado como principio que el acto de conocer es transparente a sí mismo, siendo así que no lo es en absoluto. El conocimiento es incapaz de dar razón de sí mismo; cuando intenta pensarse, se ve irremisiblemente conducido, bien a satisfacerse con expresiones metafóricas y materiales que lo desnaturalizan, bien a considerarse como un dato absoluto autosuficiente y que goza incluso, sobre su objeto, de una prioridad hasta tal punto abrumadora que resulta imposible comprender cómo es, al menos en apariencia, tan incapaz de engendrarlo en su imprevisible riqueza.

Pero no podemos contentarnos con decir que el conocimiento es un misterio. Es preciso añadir que es un don y, en cierto modo, quizá una gracia. Y esto es lo que verdaderamente pretende decir Wust cuando le atribuye un carácter "naturalmente carismático"[52] que, por otra parte, irá siendo borrado por la conciencia a medida que este proceso del conocer vaya secularizándose más y más. Ahora bien, al término de esta secularización, que se extiende a lo largo de la Edad Moderna, surgen necesariamente todos los excesos de una razón ebria de

51. *Le Soulier de Satin*, 1erActo, escena 4.
52. *Naivität und Pietät*, pág. 184.

sí misma —separada a la vez de la creencia y del ser— y abocada a aparecer a sus propios ojos como un poder de explotación que no ha de rendir cuentas más que a sí mismo. Y el mundo en que actúa esta facultad "prometeica" es, él mismo, despojado de todos los atributos originales que le confería una conciencia ingenua, para la cual el conocimiento no se distinguía aún de la adoración.

Por otra parte, es conveniente señalar con toda nitidez que el pensamiento de Wust no debe ser interpretado en un sentido fideísta. Él mismo se ha manifestado sobre este punto con toda la claridad deseable en *Dialéctica del espíritu*[53]. "El fideísta, dice, se halla en los antípodas de la fe ingenua del niño; porque, en realidad, es un desesperado"[54]. Pero ¿de qué desespera si no es de su pobre razón humana? Debido a que comienza por presumir demasiado de ella, de tal modo que podría decirse sin paradoja que el fideísta es un "gnóstico caído", teniendo en cuenta que el término gnóstico designa fe aquí a cualquiera que se eleve hasta el absoluto las exigencias o las pretensiones del conocer. Igualmente, fiel a su gusto por las oposiciones y las reconciliaciones dialécticas, heredado sin duda de Fichte, observa Wust que es el propio momento "luciferino" de la conciencia el que fundamenta la íntima unidad de estas dos actitudes, por inversos que sean los signos con los que estén afectadas por una reflexión superficial.

Sin embargo, el verdadero cristiano se mantiene a la misma distancia de ambos abismos: no hay que interpretar la confianza que testimonia en el orden universal como un simple optimismo superficial, sino reconocer en ella el fruto de la veneración que le inspira la Realidad en su conjunto. Ésta muy bien *nos* puede parecer, al menos en amplia medida, irracional, pero nada nos autoriza a atribuir a esta irracionalidad una existencia *en sí*. "El espíritu que se abandona a la Realidad como si fuese un niño sabe bien que todo ser personal está salvado desde el momento en que se entrega sin restricción y también sin desesperación a las solicitudes profundas del Amor que brotan sin cesar de los trasfondos de su alma"[55].

53. Cfr. En págs. 620 y ss.
54. "El fideísta —dice— da un salto desesperado en la noche eterna de la divinidad."
55. *Op. Cit.* pág. 622.

No creo que se pueda exagerar el papel que desempeña en el pensamiento de Wust esta idea platónica de la infancia, a la cual sería evidentemente absurdo oponer las alarmantes "comprobaciones" que llenan la literatura freudiana. Por muy precoz que sea en el niño la aparición del espíritu de desconfianza, de astucia y de perversidad, esta idea conserva una validez insoslayable, puesto que es una idea testigo, una idea juez, si así puede decirse, o quizá mejor un *a priori* absoluto de la sensibilidad humana. Se podría citar aquí la página admirable en que Wust se pregunta qué es lo que falta al sabio estoico, al sabio según Spinoza, incluso al sabio según Schopenhauer, que participa, pese a todo, de la santidad. Lo que falta en todos ellos, responde Wust, es la suprema e inocente alegría de existir (*Daseinsfreude*), el idealismo y el optimismo *no trágicos*. A despecho de toda su grandeza y de su dignidad heroica, pese a la serena sonrisa que flota en sus labios (y ésta es, reconozcámoslo, de una indecible delicadeza, como la sonrisa de los monjes budistas de Ling Yangsi), les falta esa seguridad última en la existencia que no se deja empañar por nada, esa ingenuidad de los niños que es toda inocencia y feliz confianza. Esos sabios que ocupan un lugar en la historia no son en absoluto niños inocentes en el sentido tan extrañamente profundo de la parábola evangélica: "En verdad os digo: quien no reciba el reino de Dios como un niño, no entrará en él" (Marcos 10,15). "En efecto, solamente con esta condición el sabio se elevará hasta la sabiduría suprema, aunque haya bebido en todas las fuentes del saber humano y haya abrumado su espíritu con la experiencia más amarga del mundo"[56].

Pero ¿por qué, en el fondo, estos sabios estoicos o budistas, por ejemplo, no podrían recuperar un alma infantil? Wust responde que lo que se lo impide es el hecho de haber dejado de mantener con el Espíritu soberano esos lazos filiales que permiten al hombre comportarse como un niño ante el secreto último de las cosas. Por otra parte, esta relación filial cae por sí misma desde el momento en que triunfa un pensamiento naturalista que despersonaliza el principio supremo del universo. De hecho, desde este punto de vista, la necesidad no puede aparecer más que como destino o como ciego azar, y el que la siente

56. *Naivität und Pietät*, pág. 110.

pesar sobre sí no está en situación de recobrar jamás la confianza pura, la alegría, ya desvanecidas. Y no le es posible adherirse al optimismo metafísico básico en que coinciden la ingenuidad primera del ser en su despertar y la del sabio —mejor sería decir del santo—que, después haber traspasado la experiencia, retorna, al término de su periplo, a ese estado de infancia feliz que es como el paraíso perdido de la conciencia humana[57].

Sin duda, también podemos preguntarnos si este paraíso puede ser verdaderamente reconquistado. ¿Cómo concebir esta recuperación de un estado que, a pesar de todo, parece ligado a la no experiencia como tal? La respuesta de Wust a esta cuestión es ante todo, y como ya hemos visto, que existe un principio activo de orden y de amor (un Esto, un *Es*, por oposición al Yo, al *Ich*) que actúa continuamente en el fondo de nuestro ser, de suerte que es metafísicamente imposible que el yo llegue a romper jamás por completo los vínculos que le ligan a sus raíces ontológicas. Por esto, si comprendo bien su pensamiento, es por lo que sigue siendo posible hasta el final esa conversión decisiva mediante la que el yo abjurando del orgullo "prometeico" que no conduce más que a la muerte, y sin caer por ello en los excesos de un pesimismo agnóstico y ruinoso, confiesa al fin esa *docta ignorancia* cuya noción precisó Nicolás de Cusa en el umbral de la Edad Moderna. Una vez más, no hemos de entender por esto un acto de suicidio espiritual como aquel al que conduce cierto fideísmo, sino la aceptación gozosa —consentida en un espíritu de piadosa humildad— de los límites asignados por la Suprema Sabiduría al modo de conocimiento del que ha dotado a la inteligencia humana.

Quizá sea éste el lugar de recordar que las teorías de lo incognoscible que florecieron en Occidente durante la segunda mitad del siglo XIX, y a que muchos pensadores "formados en contacto con las ciencias positivas" prestan aún su asentimiento, no son más que caricaturas indigentes de esa noción tan sabia, tan justamente fundamentada sobre la naturaleza *intermediaria* del hombre y cuyo desconocimiento

57. Es obvio que Wust admite expresamente el hecho de la caída (Cfr. Por ejemplo en *Dial. des Geistes*, pág..311), pero esto es absolutamente compatible con el fundamental optimismo de que aquí se trata.

ha llevado a las peligrosas aventuras de una metafísica presuntuosa. Fuera de un círculo restringido que se ha mantenido constantemente en contacto con las fuentes eternas del conocimiento y de la espiritualidad apenas si empezamos a discernir las consecuencias irreparables que la carencia ontológica del pensamiento occidental ha engendrado tras dos siglos y medio, en las esferas aparentemente más extrañas a la especulación pura. Sin duda alguna, Peter Wust tiene razón al achacarla a un orgullo, hasta tal punto inveterado, que se respira y, sin embargo, no se advierte. No obstante me parece que yo insistiré más que él sobre la negativa radical opuesta por los "modernos" a todo intento de establecer una conexión, cualquiera que ella sea, entre el ser y el valor. No existe un camino que conduzca de un modo más seguro a la negación de la realidad como tal, esta "desvalorización" del ser viene a transformarse en un *caput mortuum*, en un residuo abstracto que la crítica idealista no tendrá dificultad en señalar como una ficción de la imaginación conceptual, que en definitiva se deja tachar de un plumazo sin que nada cambie en nada.

Sin duda, es mediante este rodeo como mejor se puede esclarecer la crítica eminentemente constructiva a que Peter Wust ha sometido la noción de piedad. Noción viva, en verdad, e incluso infinitamente elaborada por todos los religiosos que han reflexionado sobre su propia experiencia íntima, pero que, para los filósofos contemporáneos —sobre todo en Francia, a excepción de dos o tres— parece no referirse más que a una cierta "actitud" susceptible de interesar, todo lo más, a los especialistas del "comportamiento". Wust, que en este punto como en otros debe mucho a Scheler, ha comprendido admirablemente que al considerar la piedad como una actitud o un estado se expone al más grave peligro y que, por el contrario, conviene ver en ella una relación real del alma con el ambiente espiritual que le corresponde, además de consigo misma. Mediante este rodeo puede ser recobrado el sentido fundamental, aunque a menudo perdido, de la religión como vínculo.

Según Wust, existe una estricta correspondencia entre la ingenuidad y la piedad como *habitus* del alma, por un lado, y la sorpresa y la veneración en cuanto emociones o afectos fundamentales, por otro. Éstas son a aquéllas poco más o menos lo que el acto es a la potencia en la metafísica de Aristóteles. Dicho más simplemente, el sentimien-

to de veneración que se apodera del alma en presencia de la armonía universal supone que esa alma haya sido previamente ajustada a esta armonía. Y Wust recuerda un texto de Goethe donde éste habla de la piedad como una virtud original (*Erbtugend*), que por consiguiente tendrá su lugar en una zona a la que no alcanza la conciencia inmediata que tomamos de nosotros mismos. Por otra parte, entre lo que Wust denomina *Naivität* —cuyo término similar francés no es un equivalente perfectamente exacto— y la piedad hay una diferencia en cuanto al grado de actualización, según advierte Wust con razón. La piedad viene a prolongar y a enriquecer en la dirección del querer esta especie de candor del espíritu que él, al igual que muchos de sus predecesores a partir de Schiller, designa con el nombre de Naivität.

Pero en el interior mismo de la piedad, todavía hay que distinguir ciertos aspectos o, más bien, ciertas orientaciones complementarias. Pese a ser, propiamente hablando, relación, la piedad traspone a un plano superior ese principio universal de cohesión que gobierna y corresponde a lo que Claudel llama el co-nacimiento* de todas las cosas. Pero esta misma cohesión implica, en los términos que une o que aglomera, una cierta afirmación de sí, a falta de la cual se anula y desaparece. La cohesión no se limita, pues, a unir, sino que además mantiene las distancias. Lo mismo se encuentra en el orden que nos ocupa: "Existe una piedad que la personalidad se testimonia a sí misma y en la que ese momento de *la distancia* aparece con su carácter esencial. Hay, además, una piedad que se dirige a los seres de la misma naturaleza que nosotros, con los que mantenemos relaciones espirituales"[58]. Hay incluso una piedad que se aplica a los seres que pertenecen al orden infrahumano. Pero la piedad alcanza su grado más alto cuando se dirige al Espíritu creador (*Urgeist*), porque éste es como el centro absoluto donde convergen todos los hilos que se tejen entre los seres particulares.

Wust subraya con mucha fuerza la importancia tan especial que es preciso conceder a la piedad hacia sí mismo: "La gran ley del amor —dice[59]— consiste en que nos aprehendemos en el fondo de nuestra

*. En francés, connaisance significa a un tiempo co-nacimiento y co-nocimiento. [N. d. T.]

58. *Naivität und Pietät*, pág. 128.

59. *Naivität und Pietät*, pág. 129.

naturaleza, aunque seamos *tal* ser que ha recibido *tal* forma y que ha ocupado *tal* lugar en el orden de la creación. Desde el momento en que lo hemos aprehendido, hemos de afirmar esta ley con todas nuestras fuerzas. Y la felicidad de nuestra alma consiste precisamente en no poner ninguna resistencia a esa sorda llamada que sube de las profundidades de nuestro ser".

También aquí me da la impresión de que el filósofo de Colonia pone el acento sobre una verdad fundamental que es obstinadamente descuidada por la gran mayoría de los pensadores profanos. Distingue netamente entre un cierto amor de sí mismo —me atrevo a decir que místico y en cualquier caso espiritual— y el egoísmo, que no es más que una prolongación de la voluntad de vivir o del instinto de conservación. La piedad hacia sí mismo supone, sin duda alguna, este instinto. Si bien tiene como objeto específico proteger al yo contra el peligro de orgullo unido al acto por el que espontáneamente se afirma a sí mismo. "Tiene como fin particular —dice Wust de manera admirable— mantener en el yo un respeto religioso ante las profundidades metafísicas de su propia realidad, de esa realidad absolutamente misteriosa que le ha sido conferida por Dios. Porque nuestro yo es un templo santo del Espíritu, edificado por Dios mismo, un maravilloso cosmos interior donde rige un principio de gravitación más admirable todavía que el que se manifiesta en el cosmos exterior, tomado en toda su vitalidad, en su infinitud mecánica. Es un santuario, un *sancta sanctorum*, donde nosotros, aunque nos pertenece, no podemos ni debemos penetrar sin un secreto estremecimiento religioso. No *debemos*, he dicho. Pero es que, además, en ese *sancta sanctorum* no *podemos* llegar hasta el altar ante el que arde la lámpara eterna de los más sagrados misterios. Cierto que hay un sentido en el que somos entregados a nosotros mismos, y esto es lo que significa esa *aseidad* relativa que es la nuestra; sin embargo, estamos confiados a nosotros mismos al modo de una obra de arte salida del taller de un Maestro eterno. No somos nosotros los autores de esta obra maestra y por eso estamos entregados a nosotros mismos como un legado infinitamente precioso que debemos usar como el tesoro de nuestra felicidad"[60].

60. *Naivität und Pietät*, págs. 132-133.

No nos dejemos detener porque estas metáforas, al menos en francés, sean un poco grandilocuentes. La idea en sí misma me parece esencial, y solo porque los filósofos profanos la pierden de vista pueden declarar culpable, por ejemplo, al "egoísmo" que los creyentes confirman al trabajar por su salvación. No ven que el amor de sí que la religión cristiana, bien lejos de limitarse a tolerarlo, prescribe está precisamente ligado a ese sentimiento de una dualidad íntima entre lo que yo soy en cuanto viviente y esa realidad secreta a la que llamamos comúnmente alma. Alma que me ha sido entregada y de la que rendiré cuentas en el último día. ¿No se podría decir, en un lenguaje que no fuese exactamente el de Wust, que el filósofo no cristiano de hoy día parte, quizá sin dudar jamás de él, del postulado, tan dudoso en sus consecuencias, de que *yo me con fundo con mi propia vida*? Es preciso entonces admitir que el alma no es sino una expresión más elaborada, una especie de eflorescencia de esta vida, de la que no se puede decir con rigor que me ha sido dada, puesto que *es verdaderamente yo*. Si se acepta este ruinoso postulado cuyos orígenes son fáciles de situar en el seno de una cierta filosofía biológica que floreció en el siglo XIX, está claro que el amor de sí —o la caridad hacia sí mismo— debe ser considerado como una simple prolongación del instinto vital.

Pero precisamente, y en mi opinión, no se puede estar de acuerdo con esto sin despreciar algunas de las exigencias más estrictas implicadas en una vida espiritual auténtica, todas esas exigencias que Wust engloba en el término excelente, aunque difícilmente traducible de *Distanzierung*. Esta palabra subraya perfectamente que yo no estoy en un plano de igualdad conmigo mismo, en razón de que existe una parte más profunda en mí mismo que no es mía. "La piedad de sí —dice también— rodea al yo como una delicada membrana contra la cual no se puede atentar, si no se quiere que el alma se vea expuesta a los más graves peligros"[61]. A esta necesidad están vinculados ciertos hechos interiores, como la discreción, el tacto, y también un respeto de sí mismo que puede alcanzar la forma más elevada de la dignidad espiritual. Pero entre este sentimiento y el peligroso orgullo que procede de una conciencia demasiado acentuada de mi independencia personal se

61. *Naivität und Pietät*, pág. 133.

debe reconocer que no existe más que una línea de demarcación bastante difícil de trazar. Aún así, la distinción subsiste porque el respeto de sí mismo reside en el fondo "en los valores que guardamos como un depósito celeste y que debemos defender cada vez que una potencia adversa amenaza con profanarlos".

Como se ve, Wust repudia del modo más explícito la tesis según la cual el respeto de sí mismo se definiría en función de un formalismo, me atrevo a decir que de un egocentrismo, que erigiría en absoluto un principio de libertad radical disociado de todos los contenidos espirituales en que es susceptible de encarnarse. Y en nombre de estos mismos valores, de los que es en cierto modo depositario y garante, el yo procura defenderse a sí mismo contra las intrusiones y los avances que podrían intentar en su detrimento las personalidades extrañas que carecen de ese sentido de la piedad.

Si es así, es preciso aceptar que las concepciones monadistas contemporáneas dejan escapar una importante verdad. En la actualidad se admite comúnmente y sin crítica previa que es debido a una carencia, a una deficiencia pura y simple por lo que no somos capaces de sumergirnos en el ser espiritual de otro. En realidad, hay que confesar que esta incapacidad es el precio de nuestra dignidad espiritual de seres libres. "En su última profundidad, nuestra alma es un secreto, y es esta intimidad del alma la que intentamos defender santamente hasta cierto punto. El respeto de nosotros mismos nos prohibe desvelar de manera indiscreta e impía el santuario de nuestra alma, pues un acto así implica una verdadera profanación y una imperdonable falta de pudor"[62].

Quizá sea ésta la ocasión de señalar, más claramente todavía que Wust, hasta qué punto fallan todas las interpretaciones naturalistas del pudor, que están fundadas sobre una determinada idea de la sociedad e incluso de la vida. El pudor absolutamente espiritual, el pudor del alma que se esboza en un texto como el que acabo de citar, sólo puede justificarse manifiestamente por esta noción de la individualidad como depositaria de sí misma. Noción que desborda todas las categorías que el pensamiento moderno nos ha enseñado a emplear y con las cuales nos satisfacemos. Y contra este pudor es contra el que se alían

62. *Naivität und Pietät*, pág. 136.

las potencias más activas y más opuestas de nuestra época. Valdría la pena meditar un instante sobre esta singular convergencia.

No sólo un imperativo de origen social nos impone compartir nuestras riquezas espirituales de manera —reaparece aquí la representación absolutamente material que normalmente nos hacemos de los bienes invisibles—, y una especie de sabiduría difusa que tiende a identificar lo espiritual con lo comunicable, sino también, surgida del otro lado del horizonte, una parenética de la sinceridad cuyas más interesantes formulaciones provienen sin duda de Nietzsche, nos prohibe que dejemos subsistir entre nosotros y nuestra "alma" los velos bajo los cuales madura la hipocresía.

Hay que reconocer que se plantea aquí un problema cuya extrema gravedad no estoy completamente seguro de que haya sido capaz de discernir Peter Wust. Me parece que el término alma, que acabo de emplear y que posee una sonoridad tan básicamente antinietzscheana, no conserva la plenitud de su sentido más que en el caso de que la intimidad consigo mismo haya podido ser salvaguardada. De buena gana diría que dicho término está ligado, si no a la noción, por lo menos a la conciencia, en cierto modo musical, de un diálogo vibrante y entrecortado, sostenido entre las "partes" más activas, más críticas de la orquesta interior, por un lado, y un trasfondo, por otro, cuyo valor se vería alterado hasta anularse si alguna vez llegase a aflorar por completo. Por otra parte, llevaríamos todas las de perder si tratásemos de introducir aquí la noción de un inconsciente. Ni el inconsciente ni tampoco el subconsciente tienen nada que ver con este campo. Y, por lo demás, sabemos muy bien a qué desastres espirituales condujo a ciertos discípulos de W. James el uso imprudente que de ellos pretendieron hacer. Lo que intento subrayar aquí es simplemente que, en primer lugar, no se puede hablar de alma más que si se mantiene el sentido de lo que indudablemente debería llamarse el *concertante* en el orden espiritual; en segundo lugar, que la sinceridad, entendida en la acepción más agresiva del término, se dirige inevitablemente contra la existencia de las jerarquías que supone un *concierto* así. Pues dichas jerarquías le parecen regidas por la terquedad y por la complacencia, dado que no son capaces de subsistir "a la luz de la verdad". Sin embargo, todo consiste en averiguar si esta crítica no supone la confusión

de dos órdenes realmente irreductibles. Al proceder a esta especie de *exposición* de la vida interior, ¿no se la niega en lo que tiene de específico, es decir, precisamente en su interioridad, del mismo modo que al desplegar una corola, al yuxtaponer los órganos de una flor, se destruye esa flor y esa corola?

No obstante, no habría que ocultar, que la dificultad sigue siendo muy grave, pues nada es más peligroso de utilizar que esta idea de una jerarquía personal valedera exclusivamente para el individuo, el cual está obligado a mantenerla en sí mismo. Yo creo que sólo puede hallarse la solución en la profundización de los conceptos de transparencia y pureza. No obstante, se impone una distinción previa: sin duda alguna nunca como hoy en día se habían visto los hombres tan tentados a identificar un cierto ejercicio de depuración exclusivamente formal —que puede proseguirse en la superficie del alma, puesto que no la afecta en su estructura y en su vida— con una manera de ser que, por el contrario, condiciona la actividad y que se pone de manifiesto tan rápidamente como la afinación de un instrumento. Creo que siguiendo este camino se reconocerá que este problema de la pureza, tomada en su acepción humana y no en la simplemente formal, no puede ser planteada más que precisamente con la ayuda de esas mismas categorías ontológicas de las cuales pensábamos habernos desembarazado para siempre. La noción de pureza actualmente en vigor en cierta filosofía del arte, e incluso en cierta filosofía de la vida, se basa en la separación radical entre la forma y el contenido. Pero basta con remitirnos a la idea testigo de Wust para darnos cuenta de que cuando recurrimos como referencia a la "pureza" del niño nos negamos precisamente a admitir esta separación. A partir de ese momento no nos quedará otro recurso que apelar al carácter mítico de esa pretendida pureza, y una vez más los "descubrimientos" de los psicoanalistas vendrán a apoyar el desmentido dado al optimismo corriente.

No obstante, no podemos evitar el preguntarnos si estas investigaciones pretendidamente objetivas no estarán, desde el principio, al servicio de una cierta dogmática pseudo-schopenhaueriana, y con toda seguridad atea, que las dirige y las orienta con objeto de aprovechar sus resultados. Aún suponiendo —y esto no es de nuevo más que un simplismo a contrapelo— que admitamos que esta "pureza" del espíritu corresponde a una terquedad del adulto, bastante necia y en cierto modo sospechosa de

poetización, seguiremos preguntándonos si una crítica semejante puede aplicarse también al alma santa que, gracias a la prueba, ha conseguido salvaguardar o incluso conquistar, si no la pureza, acaso inaccesible, del *sentir,* al menos la del *querer* o la más preciosa todavía de la *mirada.* Y aquí tropezamos sin ningún género de duda con la noción de ascesis y perfeccionamiento, con la que el crítico se sentirá tentado a emprenderla, como si todo trabajo llevado a cabo sobre uno mismo, como si toda obra de reforma interior implicase una mentira, *fuese* una mentira encarnada. Condenación tanto más extraña, si se reflexiona bien, cuanto que la sinceridad que se preconiza requiere a su vez una ascesis, puesto que se halla totalmente dirigida contra una cierta ceguera espontánea que acaso corresponda en nosotros a nuestro estado natural.

Lo que a mi entender priva de todo valor auténtico a esa idea de sinceridad que ha causado estragos, sobre todo entre nosotros, desde hace diez años, es el hecho de que sea esencialmente un arma que se niega en absoluto a reconocerse como tal y el hecho de que el aparente desinterés que ella consagra oculta la necesidad más incoercible de justificación negativa. Si es así, nunca sospecharemos demasiado de las alianzas precarias y, desde un punto de vista al menos, tan imprudentes que parecen haberse firmado en nuestros días entre sinceridad y pureza. Allí donde la sinceridad conduce a esta indiscreción con respecto a sí mismo que Wust condena razonablemente se vuelve de manera expresa contra la única pureza que presenta un valor espiritual auténtico, lo cual no significa en absoluto, hay que repetirlo una vez más, que esta pureza florezca en una penumbra cuidadosamente mantenida. Justamente lo cierto es todo lo contrario; en efecto, no se debe ciertamente al azar el que de los seres muy puros parezca desprenderse una luz que los ilumina, y este dato transparente al espíritu que se llama *aureola* pertenece a la categoría de los que encierran para el metafísico digno de este nombre la enseñanza quizá más inagotable. Pero esta luz que los pintores más eximios —mucho más, a mi entender, que los literatos[63]— han sabido reflejar misteriosamente situándola en la parte más destacada de su obra, esta luz que es vida porque es Amor, nunca será demasiado rigurosamente distinguida de una lucidez a veces demoníaca, que puede recaer sobre las peores aberraciones sin despertar en aquel que la ejerce ningún deseo de ponerle término, que puede, en una palabra esclarecer las más espesas tinieblas sin que esas tinieblas pierdan un ápice de su sofocante opacidad.

63. A veces resulta difícil no preguntarse si la actividad literaria en cuanto tal no se dirige siempre en cierto grado —excepto cuando es pura poesía— *contra* una cierta pureza radical del alma, lo cual no ocurre en absoluto en lo que respecta a la música ni a las artes plásticas.

Y es que en esto todo depende, supongo, de la intención que anima la mirada que el alma proyecta sobre sí misma. Lucidez demoníaca, he dicho; sí, porque en ocasiones es el odio hacia sí mismo y no hacia el pecado lo que actúa en ella, y la "necesidad de justificación" negativa tiende a borrar toda diferencia, toda delimitación, tiende a establecer que no hay pecado puesto que ese pecado se confunde conmigo, ya que abarca hasta sus confines todo el territorio de mi ser.

Existe, pues, una concupiscencia de la sinceridad que no es sino la exaltación de todas las fuerzas de negación que hay en mí y que quizá sea la forma más satánica del suicidio por una perversión desmedida, el extremo orgullo simula la extrema humildad. Al abandonarse así al "demonio del conocimiento" sin haberse sometido previamente a una ascesis, a una purificación de la voluntad, el alma, sin tener por otra parte plena conciencia de ello, instaura una idolatría de sí misma cuyos efectos no pueden ser más que ruinosos, desde el momento en que favorecen y mantienen esa especie de satisfacción en la desesperación de la que hemos visto a nuestro alrededor tan inquietantes ejemplos.

Concupiscencia de la sinceridad, idolatría del conocimiento íntimo, exaltación perversa provocada por el análisis despreciativo de sí mismo... He aquí una serie de expresiones sinónimas que designan un mal único: la ceguera que permite al yo ignorar la voluntad cósmica de amor que actúa al mismo tiempo dentro y fuera de él. La piedad hacia sí mismo, como sabemos no puede permanecer aislada un sólo instante de la piedad hacia el otro; y esto es lo que nos permite reconocer en la piedad, tomada en su esencia universal, el lazo que une indisolublemente al hombre con el conjunto de la naturaleza y con el conjunto del mundo de los espíritus. Principio de cohesión absolutamente espiritual, puesto que es un principio de amor, se opone al encadenamiento de necesidad pura que fundamenta la unidad de los fenómenos exclusivamente naturales. Y Wust llega incluso a hablar de la piedad, muy

poco meditadamente en mi opinión como del principio sintético de una *química* de un orden distinto, en el cual se basaría la atracción mutua entre las almas y su medio. En este caso como en otros muchos, se deja arrastrar por un lenguaje que toma prestado demasiado directamente del idealismo alemán de principios del siglo pasado, y ciertamente avanza con exceso por el camino que conduce a un panteísmo que, sin embargo, no quiere a ningún precio.

No obstante, por muy sospechosas que sean las metáforas de las que no puede evitar el servirse, se encuentra en él un sentido, quizá bastante justo desde el punto de vista histórico, de la relación que en la antigüedad romana, e incluso en la Edad Media unía la vida pública considerada en su coherente unidad con la piedad del hombre en presencia de la naturaleza. ¿Acaso no acierta en amplia medida al sostener que los lazos sociales propenden a relajarse a partir del momento en que el campesino y el artesano dejan paso al comerciante (y al obrero) y que cuando el hombre pierde el contacto con el suelo y con las cosas tiende a quedar aislado de las raíces mismas de su existencia, de suerte que es su misma cultura la que está en peligro?[64] El campesino, por el hecho de depender de la naturaleza, está obligado a mostrarse paciente con ella. Y gracias a que sus particularidades se le han hecho familiares, amasa insensiblemente un tesoro de experiencias objetivas, y así acaba poco a poco por acoger los dones de la tierra como si fueran el salario de su trabajo y de su paciencia. Nunca se tratará para él de esa "crucifixión de la naturaleza", que es la consecuencia de los progresos de una técnica en la que no entran en juego más que la inteligencia y el puro egoísmo y en la que hay que ver como el "estigma" de las ciencias fisicomatemáticas tal como se han desarrollado en los tiempos modernos. Equivocado o con razón, Wust atribuye al kantismo, en cuanto doctrina filosófica, la responsabilidad inicial de la actitud que estas ciencias implican y de la especie de fractura de que la naturaleza es objeto por parte del hombre a partir del momento en que éste deja de sostener con ella una relación del tipo de las que ligan entre sí a los seres susceptibles de respetarse y de comportarse bien los unos con los otros. A los ojos de Wust la ciencia mecánica de la naturaleza es como una técnica de la violación; el hombre moderno, dice, está marcado por el signo de Caín; un índice "luciferino" marca la cultura de los que han perdido toda piedad con respecto al mundo exterior.

64. *Naivität und Pietät*, pág. 133.

No resulta demasiado fácil determinar exactamente el valor que conviene conceder a esta especie de requisitoria, animada, a mi entender, por un sentimentalismo un tanto anticuado. Las consideraciones de este orden corren el riesgo en todo caso de parecer singularmente vanas, puesto que no se ve de ninguna manera cómo podría ser "remontada" esta pendiente. Entre las objeciones que se oponen a la crítica de Wust, hay una cuya fuerza no es más que aparente. ¿Cómo podemos esperar, nos preguntaremos, establecer entre el hombre y la naturaleza unas relaciones que se basan en una interpretación antropomórfica periclitada?

Pero precisamente hay que responder que el pensamiento moderno da por aceptados sobre este punto los postulados metafísicos más discutibles. Además, los espíritus que se creen más totalmente liberados de una cierta ideología nacida de Auguste Comte admiten a pesar de todo como una evidencia que el hombre progresa desde un estadio infantil del conocimiento hacia un estadio propiamente adulto, y que la característica de un estadio superior al que ha llegado hoy día la "elite intelectual" es precisamente la eliminación del antropomorfismo. El más extraño realismo del tiempo, y quizá sobre todo la representación más sumaria, más simplista, del crecimiento interior están aquí presupuestos; no solamente se glorían de desconocer todo lo que puede haber de positivo e incluso de irreemplazable en un cierto candor original del alma, no sólo practican una idolatría de la experiencia considerada como la única vía de consagración espiritual, sino que también admiten al pie de la letra que los espíritus no marcan la misma hora unos y otros, ya que los hay que son "más avanzados", es decir —se convenga en ello o no—, más próximos a un *terminus* al que, por paradoja y mediante la más singular contradicción, está prohibido llegar incluso con el pensamiento. De manera que el progreso no consiste ya en aproximarse a un fin, sino que se define por una cualidad absolutamente intrínseca, cuyas contrapartidas de sombra, de envejecimiento, de esclerosis, se niegan a considerar, sin duda porque creen moverse en

una zona de pensamiento despersonalizado, de la cual quedarían excluidas por esencia esas vicisitudes inseparables de la carne.

Ahora bien, desde el momento en que se admite con la teología cristiana que el hombre es en cierto grado una imagen de Dios, no sólo no se puede pronunciar un veredicto negativo contra el antropomorfismo, sino que tal condenación parece entrañar un peligro espiritual indudable. "El punto de vista que prevaleció entre los filósofos modernos —dice Peter Wust— resultó radicalmente falso tan pronto como su mirada se fijó en la infinitud del universo mecánico y tan pronto como se abrió paso la opinión de que el hombre debía ser expulsado de su puesto central en el cosmos, ya que no es más que un punto insignificante en la infinita extensión de esta totalidad cósmica"[65]. Cierto. Pero ¿no sería más exacto decir que es la idea misma de "centro del mundo" la que ha sido puesta en duda por la filosofía moderna? Especialmente a partir de Kant, el universo no parece comportar nada que pueda ser tratado como un centro, al menos en la acepción teórica del término. Sin embargo, el pensamiento moderno se ha visto forzado a sustituir ese centro real, a partir de ese instante inconcebible, por un foco imaginario situado en el espíritu. Y se podría sostener sin paradoja que la "revolución copernicana" tuvo como consecuencia la instauración de un nuevo antropocentrismo, absolutamente distinto del antiguo, puesto que ya no considera al hombre en cuanto ser, sino como conjunto de funciones epistemológicas. Este antropocentrismo excluye también toda tentativa de "figurarse" las cosas a semejanza del hombre, y aún quizá de figurárselas de ningún modo. El sentido de la analogía se anula al mismo tiempo que se anula el de la forma y, con ellos, lo concreto es absorbido por lo que podríamos llamar el abismo activo, esto es, activamente devorador, de la ciencia. Y se diría que actualmente se está precisando una nueva alternativa entre el antropocentrismo deshumanizado, hacia el que tienden las teorías idealistas del conocimiento, y un teocentrismo que, si bien toma plena conciencia de sí mismo en los herederos del pensamiento medieval, no parece haber sido aún más que indistintamente entrevisto por los filósofos profanos que, rompiendo con toda la especulación

65. *Naivität und Pietät*, pág. 161.

surgida de Kant, se niegan no obstante a reconocer en su plenitud esa exigencia ontológica que ocupa el centro de la vida y que acaso sea el último secreto del que la vida no es más que el oscuro, el laborioso alumbramiento.

Es este teocentrismo el que conviene a todas luces subrayar si se quiere determinar el lugar que corresponde a la piedad en el conjunto de la economía espiritual. "La piedad —decía ya Fichte— nos obliga a respetar a cualquiera que nos presente un rostro humano." "Pero así —añade Wust— se convierte en el lazo que transforma a la sociedad universal de los espíritus en una unidad terrestre y supraterrestre consagrada por entero y al unísono, en una *civitas Dei*, en el sentido agustiniano del término, o también en una Iglesia cuyos miembros, sufrientes, militantes y triunfantes, están ligados por la relación filial que les une a su Padre celestial, invitados todos ellos, sin excepción, a ocupar un lugar en la Cena eterna del Espíritu"[66].

Aunque la expresión deja todavía algo que desear en cuanto al rigor de los términos, pienso que no se puede por menos de alabar el universalismo del que han sido extraídas estas declaraciones que resuenan con un tono tan puro y tan amplio. Tales declaraciones subrayan sobre todo de manera maravillosa la prioridad absoluta que corresponde en este orden a la piedad hacia lo que Wust denomina el Tú universal. "La paradoja del espíritu finito —escribe— radica en el hecho de que permanece sometido a la polaridad perpetua que ejercen sobre él el *yo y el tú*. Cierto que trata de sobrepasarla, puesto que le es preciso convertirse en un yo puro, pero no puede convertirse en ese yo puro más que gravitando de forma cada vez más intensa en torno al Tú universal del ser y de toda comunidad ontológica"[67].

Desde luego, conviene hacer abstracción de una terminología demasiado directamente inspirada en esta ocasión en la doctrina de Fichte. Así podremos reconocer la significación íntima y concreta de la idea que expresa.

A los ojos de Wust, es una ilusión engendrada por el orgullo la que nos lleva a imaginarnos que entraremos tanto más inmediata-

66. *Naivität und Pietät*, pág. 151.
67. *Naivität und Pietät*, pág. 139.

mente en posesión de nosotros mismos y de nuestra realidad cuanto mejor hayamos sabido emanciparnos de las comunidades particulares, a las cuales pertenecemos en principio. Al disipar, siguiendo a Tönnies, la confusión, tan preñada de consecuencias, establecida en nuestros días por la escuela sociológica, Wust nos recuerda que es preciso mantener una distinción estricta entre comunidad y sociedad.

Tönnies entendía por comunidad una unión basada en la consanguinidad y en el amor, una unión tal que sus miembros se entrelazan en cierto modo orgánicamente. El término sociedad designa, por el contrario, un tipo de unión fundado en el puro entendimiento, dejando aparte todo amor, y sobre un cálculo exclusivamente egoísta. Pero la filosofía pesimista de la cultura que caracteriza a Tönnies no le permitió discernir por completo las consecuencias de esta distinción, ni siquiera interpretarlas con perfecta exactitud. Y quizá suponga una cierta imprudencia por su parte el haber concedido semejante valor a los "lazos de sangre". Existe una verdadera comunidad allí donde el hombre salvaguarda lo que podríamos llamar las ligaduras fundamentales de su ser, allí donde afirma y confirma "esa inclinación natural al amor que es por sí misma amor y que penetra la infraestructura de su alma", a la manera de una atmósfera, pero una atmósfera que sería al mismo tiempo una presencia. Wust, utilizando una atrevida metáfora, la compara un acumulador que no se descargase jamás o incluso a una bomba que hiciese subir desde las profundidades las "potencias de eternidad del espíritu en el organismo autónomo que constituye nuestra propia persona". No obstante, y a pesar de ciertas apariencias, Wust no sacrifica nada a los abusos de esta metafísica del *Es,* es decir, del espíritu impersonal. Muy al contrario, señala incesantemente sus peligros. Se niega incluso —en una página que mucho me agradaría citar en su totalidad— a admitir la existencia de esa *naturaleza en Dios* que se mantiene en ciertas doctrinas teístas —quizá se pueda incluir entre ellas la del Schelling del último periodo— como una supervivencia de los mismos errores con que pretendían acabar para siempre. Evidentemente, el término naturaleza no debe ser tomado aquí en la acepción de esencia. "En ese sentido, es claro que existe una naturaleza en Dios, puesto que todo

lo que es posee y debe poseer una esencia." El problema estriba en saber si existe en la realidad del Espíritu absoluto una zona transpersonal y, por ello, "impersonal"[68], de la cual procedería de modo natural la actividad de la persona, actividad que se ejerce según el modelo del principio ciego, el puro *Esto* que rige la naturaleza. En otros términos, la ontología de Spinoza ¿debe ser considerada como valedera? Pero es que esta ontología, afirma Wust en unos términos que nos hacen pensar en Renouvier, supone siempre el desconocimiento de la prioridad necesaria del principio de la *persona* respecto al principio de la *cosa.* Es imposible concebir en Dios la existencia de una zona, por limitada que sea, que permanezca opaca a esta Luz, no solamente *central,* sino *única,* que es personalidad absoluta. El Logos no es extraño —ni aún en la mínima medida que se pueda serlo— a la espiritualidad de la persona divina. Se confunde con ella en una identidad íntima e indisociable para siempre.

Pero el abismo de amor *(Liebesabgrund)* que existe en Dios y en el cual se anega nuestra mirada no puede ya ser tratado como una naturaleza (irracional en esta ocasión) que estaría en él como un principio segundo e irreductible: "Solamente *para nosotros* este Amor eterno del Creador, que le ha obligado a salir de su bienaventurada autosuficiencia, se muestra como un principio irracional que parece manifestarse bajo una forma impersonal y *aparte* de la Divinidad; pero en realidad nos da solamente un aspecto nuevo de su esencia puramente personal, un aspecto susceptible de revelarnos la espiritualidad de la persona absoluta de Dios, y ello según las dimensiones de su libre actividad"[69]. Ahora bien, si es así, está claro que una actividad espiritual finita, cualquiera que sea, desde el momento en que se orienta en un sentido positivo, es decir, hacia el orden, no puede basarse más que en el amor. A decir verdad, se trata menos de un eco que de una respuesta, a la vez confusa e ininteligible, que el Amor eterno de Dios se suscita a sí mismo. Al afirmar de manera igualmente categórica la prioridad del amor sobre el orden, Wust descarta incluso la posibilidad de esa idolatría del intelecto o, lo que viene a ser lo mismo, de las verdades eternas, la

68. *Nativität und Pietät*, pág. 34.
69. *Nativität und Pietät*, pág. 163.

cual limita de tal modo la afirmación teísta que quizá le arrebate su valor más positivo. Hay que subrayar, además, que en toda esta parte de su doctrina Wust se apoya en la teoría agustiniana y hace suya la famosa fórmula *omnia amare in Deo*, fórmula que se encuentra manifiestamente en el punto de convergencia de todas sus opiniones sobre la piedad; y, en particular, queda perfectamente claro el hecho central de que la piedad hacia sí mismo no es en el fondo más que una modalidad del temor de Dios, y sólo degenera en egoísmo y en principio universal de error cuando se aparta indebidamente de esta piedad superior y cuando desvía su actividad hacia la "zona de inmanencia"; es decir, hacia la más falaz autonomía.

Es fácil comprender que Wust nos invita a operar un "restablecimiento" espiritual completo —esto es, de la persona entera, tanto de su inteligencia como de su voluntad—. Y yo creo que se puede afirmar sin cometer con ello ninguna indiscreción que es un restablecimiento semejante el que Wust ha llevado a cabo en sí mismo, con una especie de heroísmo ingenuo, en el curso de estos últimos años. Por lo demás, y así lo ha dicho expresamente al final de su *Dialéctica del Espíritu,* no se trata de un *sacrificium intellectus,* es decir, de una abdicación del espíritu, lo cual no sería más que un acto de desesperación. Lo que nos pide, a mi entender, es que abandonemos de una vez para siempre cierto tipo de exigencias —incluso aquella mediante la cual se define lo que él denomina gnosticismo absoluto—, que renunciemos, en consecuencia, a la idea de un saber último, susceptible de desplegarse en un todo orgánico que se revela incompatible con los caracteres fundamentales del Ser. Es en esto, en esta noción o, más exactamente, en este presentimiento del valor metafísico que posee por derecho propio la humildad, donde reside, por lo menos en mi opinión, la aportación quizá más original de Wust a la especulación contemporánea.

Y sin duda la idea conexa, según la cual el orgullo es un principio de ceguera, forma parte de lo que se podría llamar la biblioteca básica de la sabiduría humana; es una de esas perogrulladas sepultadas bajo el polvo de los siglos que ya no nos molestamos en exhumar, seguramente porque su fecundidad espiritual parece agotada para siempre. Y, sin embargo, si nos tomásemos el trabajo de aplicar en el campo del pensamiento despersonalizado, o pretendidamente tal, este lugar común de

la moral individual, acaso quedásemos sorprendidos de los horizontes que se desplegarían de repente ante nuestra mirada interior.

Hemos de decir todavía que a este respecto se impone una inmensa labor de crítica reconstructiva: es preciso llevar a cabo el más profundo y el más exhaustivo examen de todos los postulados que sobrentiende, con una desenvoltura verdaderamente sorprendente, un pensamiento que, tras haber despojado al espíritu de sus atributos y de su capacidad ontológica, no deja de conferirle en el mismo grado algunas de las más terribles prerrogativas de Aquel a quien tal pensamiento se imagina haber destronado.

COLECCIÓN ESPRIT

Títulos publicados

1. Martin Buber: *Yo y tú.*
   Traducción de Carlos Díaz. Tercera edición.

2. Miguel García-Baró: *Ensayos sobre lo absoluto.*
   Segunda edición en preparación.

3. Jean-Luc Marion: *Prolegómenos a la caridad.*
   Traducción de Carlos Díaz.

4. Max Scheler: *El resentimiento en la moral.*
   Traducción de José Gaos. Edición de José María Vegas. Segunda edición.

5. Paul Ricœur: *Amor y justicia.*
   Traducción de Tomás Domingo Moratalla. Segunda edición.

6. Emmanuel Lévinas: *Humanismo del otro hombre.*
   Traducción de Graciano González R.-Arnáiz. Segunda edición.

7. Carlos Díaz: *Diez miradas sobre el rostro del otro.*
   Segunda edición en preparación.

8. Emiliano Jiménez: *¿Quién soy yo?*

9. Olegario González de Cardedal, Juan Martín Velasco, Xavier Pikaza, Ricardo Blázquez y Gabriel Pérez: *Introducción al cristianismo.*

10. Franz Rosenzweig: *El libro del sentido común sano y enfermo.*
    Traducción de Alejandro del Río Herrmann. Segunda edición en preparación.

11. Emmanuel Lévinas: *De Dios que viene a la idea.*
    Traducción de Graciano González R.-Arnáiz y Jesús María Ayuso.
    Segunda edición.

12. Juan Martín Velasco: *El encuentro con Dios.*
Nueva edición, revisada por el autor. Segunda edición.

13. Gabriel Marcel: *Ser y tener.*
Traducción de Ana María Sánchez. Segunda edición en preparación.

14. Paul Louis Landsberg: *Ensayo sobre la experiencia de la muerte. El problema moral del suicidio.*
Prólogo de Paul Ricœur. Traducción de Alejandro del Río Herrmann.

15. Peter Schäfer: *El Dios escondido y revelado.*
Traducción de Laura Muñoz-Alonso.

16. Mariano Moreno Villa: *El hombre como persona.*
Segunda edición en preparación.

17. Ferdinand Ebner: *La palabra y las realidades espirituales.*
Traducción de José María Garrido.

18. Philippe Nemo: *Job y el exceso del mal.*
Traducción de Jesús María Ayuso Díez. Segunda edición en preparación.

19. Elie Wiesel: *Contra la melancolía.*
Traducción de Miguel García-Baró.

20. Maurice Nédoncelle: *La reciprocidad de las conciencias.*
Traducción de José Luis Vázquez Borau y Urbano Ferrer Santos.

21. Martin Buber: *Dos modos de fe.*
Traducción de Ricardo de Luis Carballada.

22. Michel Henry: *La barbarie.*
Traducción de Tomás Domingo Moratalla.

23. Max Scheler: *Ordo amoris.*
Traducción de Xavier Zubiri. Edición de Juan Miguel Palacios. Segunda edición.

24. Jean Lacroix: *Persona y amor.*
Traducción de Luis A. Aranguren Gonzalo y Antonio Calvo.

25. Carlos Díaz: *Ayudar a sanar el alma.*

26. Emmanuel Mounier: *Mounier en la revista Esprit.*
Edición y traducción de Antonio Ruiz.

27. Emmanuel Lévinas: *Fuera del sujeto.*
Traducción de Roberto Ranz y Cristina Jarillet.

28. Jean Nabert: *Ensayo sobre el mal.*
Traducción de José Demetrio Jiménez.

29. Juan Luis Ruiz de la Peña: *Una fe que crea cultura.*
Edición de Carlos Díaz.

30. Jean-Louis Chrétien: *La llamada y la respuesta.*
Traducción de Juan Alberto Sucasas.

31. Josep M. Esquirol: *La frivolidad política del final de la historia.*

32. Gabriel Amengual: *Modernidad y crisis del sujeto.*

33. Hans Urs von Balthasar: *El cristiano y la angustia.*
Traducción de José María Valverde. Prefacio de Francesc Torralba.

34. Paul Ricœur: *Lo justo.*
Traducción de Agustín Domingo Moratalla.

35. Francesc Torralba. *Poética de la libertad. Lectura de Kierkegaard.*

36. Claude Bruaire: *El ser y el espíritu.*
Traducción de Eduardo Ruiz Jarén. Prólogo de Denise Leduc-Fayette.

37. Wolfhart Pannenberg: *Metafísica e idea de Dios.*
Traducción de Manuel Abella.

38. Mauricio Beuchot: *Las caras del símbolo: el ícono y el ídolo.*

39. Francesc Torralba y Josep M. Esquirol (eds.): *Perplejidades y paradojas de la vida intelectual.*

40. Armando Rigobello: *El porqué de la filosofía.*
Traducción de José Manuel García de la Mora.

41. Gabriel Marcel: *Los hombres contra lo humano.*
Prólogo de Paul Ricœur. Traducción de Jesús María Ayuso.

42. Martin Buber: *El conocimiento del hombre. Contribuciones a una antropología filosófica.*
Traducción de Andrés Simón.

43. Patricio Peñalver: *Argumento de Alteridad.*

44. Iris Murdoch: *La soberanía del bien.*
Traducción de Ángel Domínguez Hernández.

45. Max Scheler: *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético.*
Traducción de Hilario Rodríguez Sanz.
Introducción de Juan Miguel Palacios. Tercera edición revisada.

46. Roman Ingarden: *Sobre la Responsabilidad. Sus fundamentos ónticos.*
Traducción y prólogo de Juan Miguel Palacios. Segunda edición.

47. Catherine Chalier: *Por una moral más allá del saber.*
Traducción de Jesús María Ayuso.

48. Lluís Duch: *Sinfonía inacabada. La situación de la tradición cristiana*
Traducción de Marián Esteban Álvarez.

49. Rodrigo Guerra López: *Volver a la persona. El método filosófico de Karol Wojtyla.*

50. Robert Legros: *El advenimiento de la democracia.*

Colección Esprit

Últimos títulos publicados

21. Martin Buber: ***Dos modos de fe***
22. Michel Henry: ***La barbarie***
23. Max Scheler: ***Ordo amoris***
24. Jean Lacroix: ***Persona y amor***
25. Carlos Díaz: ***Ayudar a sanar el alma***
26. Emmanuel Mounier: ***Mounier en Esprit***
27. Emmanuel Lévinas: ***Fuera del sujeto***
28. Jean Nabert: ***Ensayo sobre el mal***
29. Juan Luis Ruiz de la Peña: ***Una fe que crea cultura***
30. Jean-Louis Chrétien: ***La llamada y la respuesta***
31. Josep M. Esquirol: ***La frivolidad política del final de la historia***
32. Gabriel Amengual: ***Modernidad y crisis del sujeto***
33. Hans Urs von Balthasar: ***El cristiano y la angustia***
34. Paul Ricœur: ***Lo justo***
35. Francesc Torralba: ***Poética de la libertad. Lectura de Kierkegaard***
36. Claude Bruaire: ***El ser y el espíritu***
37. Wolfhart Pannenberg: ***Metafísica e idea de Dios***
38. Mauricio Beuchot: ***Las caras del símbolo: el ícono y el ídolo***
39. F. Torralba y J. M. Esquirol (eds.): ***Perplejidades y paradojas de la vida intelectual***
40. Armando Rigobello: ***El porqué de la filosofía***
41. Gabriel Marcel: ***Los hombres contra lo humano***
42. Martin Buber: ***El conocimiento del hombre. Contribuciones a una antropología filosófica***
43. Patricio Peñalver: ***Argumento de alteridad***
44. Iris Murdoch: ***La soberanía del bien***
45. Max Scheler: ***Ética***
46. Roman Ingarden: ***Sobre la Responsabilidad***
47. Catherine Chalier: ***Por una moral más allá del saber***
48. Lluís Duch: ***Sinfonía inacabada***
49. Rodrigo Guerra López: ***Volver a la persona. El método filosófico de Karol Wojtyla***